



Il Novissimo Ramusio

9





ISMEO – ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE DI STUDI
SUL MEDITERRANEO E L'ORIENTE

La medicina assiro-babilonese

a cura di Frederick Mario Fales
con la collaborazione di Francesca Minen



SCIENZE E LETTERE

*Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Progetto MIUR
“Studi e ricerche sulle culture dell’Asia e dell’Africa: tradizione e continuità,
rivitalizzazione e divulgazione”.*

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

ISBN 9788866871484

© 2018 Scienze e Lettere S.r.l.
Via Piave, 7 – 00187 Roma
Tel. 0039/06/4817656 – Fax 0039/06/48912574 e-mail:
info@scienzelettere.com
www.scienzelettere.com

© ISMEO Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l’Oriente, Roma
www.ismeo.eu

Layout by Beniamino Melasecchi (text), Marco Baldi (plates)

INDICE

<i>Presentazione</i> di Adriano V. Rossi	IX
<i>Premessa</i> di F. Mario Fales	XI
<i>Gli autori del volume</i>	XIX

PARTE PRIMA

STUDI INTRODUTTIVI SULLA MEDICINA ASSIRO-BABILONESE

1. F.M. Fales, <i>Uno sguardo d'insieme alla medicina mesopotamica: i medici, le terapie, il corpo e le malattie</i>	3
1. Introduzione	3
1.1. La terra tra i Due Fiumi e l'origine della scrittura	3
1.2. Cultura e trattati di medicina nella Mesopotamia antica: una visione d'insieme	7
2. La medicina mesopotamica e i suoi fondamenti	11
2.1. Salute, malattia e guarigione nella Mesopotamia antica	11
2.2. Gli specialisti della medicina: <i>asû</i> e <i>āšipu</i>	26
2.3. Il patrimonio testuale dei due specialisti	31
2.4. Il corpus della letteratura terapeutica mesopotamica	37
2.5. La base conoscitiva naturale della medicina mesopotamica ...	40
3. Anatomia e chirurgia nella Mesopotamia antica	49
3.1. Le conoscenze anatomiche e fisiologiche	49
3.2. <i>Sakikkû</i> ("Sintomi"): dalla testa ai piedi	53
3.3. Conoscenza e prassi chirurgica	74
2. M.J. Geller, <i>La medicina babilonese come sistema scientifico</i>	79
1. Introduzione	79

2. Modelli medici: le ricette e i loro fondamenti teorici	89
3. La teoria diagnostica nell'ambito dell' <i>asûtu</i> (ovvero, esterna al manuale diagnostico)	90
4. Modelli esorcistici: incantesimi, rituali e i loro fondamenti teorici	95
5. Modelli mantici: il manuale diagnostico e i suoi fondamenti teorici	97
6. La causalità nel manuale diagnostico	101
7. Modelli mantici: i presagi fisiognomici e i loro fondamenti teorici	104
8. La farmacologia e i suoi fondamenti teorici	106
9. Conclusioni	108
 3. R. Del Fabbro, <i>Medicina mesopotamica: i dati dell'archeologia</i>	111
1. Ritrovamenti archeologici di ambito medico-chirurgico	111
2. Gli studi paleopatologici	113
3. La trapanazione cranica	119
4. Prospettive per ricerche future	123

PARTE SECONDA

MEDICINA, CULTURA ED ESISTENZA QUOTIDIANA IN
ASSIRIA E BABILONIA

1. M. Worthington, <i>Medicina, commedia e potere e le loro interconnessioni in Babilonia e Assiria</i>	129
1. Il corpus comico	129
2. Medici nella commedia: alcune tendenze interculturali	130
3. I guaritori nella commedia babilonese	133
4. Il potere come parola-chiave nella medicina mesopotamica	137
5. Tirando le somme	140
 2. S. Salin, <i>La sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi. Un approccio antropologico-linguistico</i>	143
1. Introduzione. La sofferenza: inadeguatezza del linguaggio e utilizzo della metafora	143
2. La sofferenza nei testi assiro-babilonesi	145
2.1. La malattia come conseguenza dell'ira divina	147
2.2. La malattia come attacco esterno	150
3. Parole ed espressioni della sofferenza fisica	152
4. Parole ed espressioni che indicano disturbi mentali, depressione e paura	158
5. Quando le parole non ci sono o non servono: pianto, urla e gemiti	163
6. Conclusione	165

3. F. Minen, <i>Discendenza, gravidanza e nascita in Mesopotamia antica: i testi ostetrico-ginecologici</i>	167
1. Introduzione	167
2. Le fonti cuneiformi per la ginecologia e l'ostetricia	172
3. Il concepimento, la fertilità e la sterilità	176
4. La contraccezione e l'aborto	181
5. I problemi ostetrico-ginecologici	184
5.1. Le irregolarità del ciclo mestruale	185
5.2. Il monitoraggio dello stato di salute in gravidanza	188
6. Il parto	193
7. Le complicazioni <i>post partum</i>	196
8. Le attenzioni per il parto secondo una tavoletta di epoca medio-assira	199
9. Conclusioni	203
4. N. Pezzulla, <i>La cura del neonato e le malattie della prima infanzia</i>	205
1. Introduzione	205
2. Il concepimento, la vita dell'embrione e del feto	206
3. L'aborto e il demone <i>kūbu</i>	208
4. Il parto, la nascita e le prime attenzioni per il neonato	210
5. Le malattie neonatali e della prima infanzia	216
6. Conclusioni	219

PARTE TERZA

L'EREDITÀ DELLA MEDICINA MESOPOTAMICA

1. M.J. Geller, <i>Le terapie mediche di tradizione accadica nel Talmud babilonese</i>	223
1. Introduzione	223
2. Guaritori, medici e personalità	228
3. Tassonomia delle malattie	232
4. La diagnosi	239
5. La dieta e il regime	241
6. Un gioco di parole mesopotamico	244
7. La terapia, i trattamenti e le ricette di influenza accadica	245
8. Materia medica	253
9. Anatomia e fisionomia	255
10. La chirurgia, il trattamento delle ferite e la flebotomia	259
11. La ginecologia	260
12. Conclusioni	263

2. F.M. Fales, <i>L'epilessia, una storia infinita: dalla Mesopotamia antica all'Anno Mille</i>	267
1. Introduzione	267
2. Dalla Mesopotamia a Ippocrate	270
3. Da Ippocrate a Galeno	283
4. Da Galeno all'Anno Mille: scienza e credenze	291
 <i>Bibliografia</i>	 301
<i>Tavole</i>	335

1.

LE TERAPIE MEDICHE DI TRADIZIONE ACCADICA
NEL TALMUD BABILONESE

MARKHAM J. GELLER

1. *Introduzione*

Il Talmud babilonese ci ha trasmesso alcune delle più tarde tradizioni mesopotamiche in un periodo in cui la scrittura cuneiforme era ancora in uso ed era anzi la modalità di registrazione delle antiche “scienze” dell’astronomia (astrologia inclusa), della matematica, della divinazione e della medicina (magia compresa). Il presente studio fornirà prove a supporto dell’idea che, per tutto il III secolo d.C. i rabbini di Babilonia continuarono ad acquisire informazioni tecniche dagli studiosi babilonesi che erano in grado di leggere il cuneiforme, e che alcune di queste conoscenze vennero tradotte in aramaico e utilizzate, a seconda dei casi, nelle discussioni accademiche del Talmud.

La natura delle fonti talmudiche e la redazione finale di quest’opera complessa hanno implicato una fusione tra le tradizioni della Palestina greco-romana e della Babilonia: la dicotomia è particolarmente evidente negli ambiti della medicina e della magia, dove è possibile distinguere chiaramente gli approcci alla cura rispettivamente di stampo greco e mesopotamico.

* * *

Una panoramica dei passi di interesse medico del Talmud babilonese richiede alcune riflessioni preliminari di metodo in ragione della natura –

* Il contributo originale, “Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud”, è stato pubblicato on-line nel 2004 ed è tuttora accessibile al seguente indirizzo: <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/P259.PDF> (ultimo accesso: settembre 2018). Qui ne proponiamo una versione italiana, curata da Francesca Minen. I vari passi citati dei trattati del Talmud babilonese sono indicati secondo le seguenti abbreviazioni: 'Ab. Zar. = 'Abodah Zarah; B.B. = Baba Bathra; B.K. = Baba Kamma; B.M. = Baba Mezi'a; Bek. = Bekoroth; Ber. = Berakoth; Bez. = Bezah; Git. = Gittin; 'Er. = 'Erubin; Hul. = Hullin; Ket. = Kethuboth; Kid. = Kiddushin; Naz. = Nazir; Ned. = Nedarim; Pes. = Pesahim; Sahn. = Sanhedrin; Shab. = Shabbath; Ta'an. = Ta'anith; Yeb. = Yebamoth; Yom. = Yoma.

complessa e composita – delle fonti, raccolte e redatte nell’arco di molti secoli¹.

Le terapie mediche e curative rappresentavano una forma di scienza molto progredita nel periodo in cui il Talmud babilonese venne edito nel VI secolo d.C., in gran parte da editori anonimi (cfr. Rubenstein 2003: 71). La medicina greca veniva praticata in tutto il mondo greco-romano, e le fonti provenienti dalla Palestina tendono a confermare l’influenza della medicina ippocratica². Con questo capitolo tenteremo di distinguere tra la medicina ippocratica e la sua contemporanea medicina mesopotamica a Babilonia, anche se daremo la maggiore attenzione possibile alla presenza della medicina babilonese nel Talmud babilonese.

Come vedremo in seguito, è possibile distinguere la medicina ippocratica dalle più antiche tradizioni di medicina (e magia) babilonese che erano ancora in auge a Babilonia, e che forse lo rimasero fino al periodo sasanide (ossia, per tutto il III secolo d.C.). Le tavolette più recenti rappresentano quanto è sopravvissuto della “scienza” babilonese, la quale comprende la divinazione, l’astronomia e la matematica³. Anche i testi e gli incantesimi di medicina babilonese sono stati tramandati grazie alle tavolette d’argilla rinvenute dai tardi

¹ Il lavoro su questo aspetto della medicina mesopotamica è iniziato durante un mio soggiorno nel 2000-2001 in quanto membro dell’Istituto olandese per gli studi avanzati nelle scienze umanistiche e sociali (NIAS), e in particolare in un gruppo di ricerca sulla medicina greca e babilonese. Sono particolarmente grato all’aiuto prestatomi dai colleghi del gruppo: Marten Stol, Philip van der Eijk e Manfred Horstmanshoff. Il lavoro su questo progetto è proseguito nel corso di un soggiorno di ricerca trimestrale nel 2002 presso l’Istituto Max-Planck per la storia delle scienze di Berlino e all’Institut für Judaistik della Freie Universität Berlin, finanziato dalla Alexander von Humboldt-Stiftung. Colgo l’occasione per ringraziare Peter Damerow e Peter Schäfer per tutte le forme di supporto e di assistenza profuse durante il mio soggiorno berlinese.

² L’influenza della scienza e del pensiero greci sulla Palestina ellenistica è ormai complessivamente assodata, sebbene siano stati dedicati pochi contributi allo studio delle influenze specifiche della medicina greca su quella talmudica; vedi Newmyer 1985: 34-57, dove sono indicati alcuni paralleli tra medicina ippocratica e talmudica. Un importante contributo alla discussione è rappresentato da Veltri 1997: 222 ss. Tuttavia, i paralleli tra la medicina greca e talmudica sono stati fatti, per la maggiore, sulla base di termini medici greci che ricorrono nel Talmud piuttosto che su un qualsivoglia confronto tra i due sistemi medici; vedi, per es., Kottek 1991: 41-52. Il convincimento di questo studio è che il *Corpus Hippocraticum* fornisca generalmente dei confronti migliori con la medicina talmudica rispetto alle fasi successive della medicina greca, come nel caso di Galeno. Non possiamo aspettarci di rintracciare l’influenza dell’opera di Galeno (a partire dal II secolo d.C.) in Oriente prima dell’età bizantina, dal momento che i suoi trattati impiegarono molti secoli per diventare celebri.

³ L’uso del cuneiforme a Babilonia si può in qualche modo confrontare con quello della lingua e delle grafie egiziane in Egitto, dove la scrittura ieratica si limitò – nei periodi più tardi – alla registrazione di testi religiosi e scientifici, come rituali, inni, astrologia e magia. Clemente di Alessandria (*Stromateis* V, 4, n. 20, 3) osserva che il curriculum scribale per un sacerdote del suo tempo (II secolo d.C.) comprendeva ancora l’apprendimento delle scritture geroglifica, ieratica e demotica. Vedi Dieleman 2003: 56.

archivi di Babilonia databili tra il periodo seleucide e, probabilmente, quello partico (Finkel 2000: 137-223). La medicina talmudica, pertanto, risulta essere il risultato di due sistemi piuttosto diversi dell'antica medicina scientifica: essi sono derivati, rispettivamente, dalla Grecia e dalla Babilonia, e hanno conservato i metodi e filosofie della cura propri delle aree di origine.

Questa panoramica sarà limitata al Talmud babilonese e non affronterà quindi il complesso della letteratura rabbinica; questa limitazione, tuttavia, non è da intendersi come una semplice restrizione a fini pratici dovuta alla vastità della materia. La presente rassegna cercherà di distinguere, per quanto possibile, le tradizioni mediche originatesi a Babilonia da quelle palestinesi, e nello specifico di isolare, nelle prime, quelle riconducibili alla tradizione cuneiforme antico-mesopotamica.

L'eccellente lavoro sulla medicina biblica e talmudica di Julius Preuss⁴ non presenta una distinzione tra le fonti babilonesi e quelle palestinesi, né lo stesso Preuss fa attenzione alle differenze tra i periodi nei quali le due tradizioni emersero. Quindi, le affermazioni *tannaiche* e *amoraiche*⁵ sia dalla Babilonia che dalla Palestina sono state trattate in modo semplicemente tematico, come se appartenessero a una singola sequenza temporale e a una singola tradizione medica.

Le tradizioni mediche e curative dalla Babilonia e dalla Palestina presentano, invece, considerevoli divergenze, sia per i loro rispettivi contesti storico-sociali, sia per le loro basi scientifiche. Gli imperi partico e sasanide hanno poco in comune con l'impero romano, dal momento che furono complessivamente acerrimi nemici, separati da un vasto territorio desertico. Allo stesso modo, quegli ebrei di Palestina che furono imbevuti di cultura greco-romana svilupparono una visione del mondo del tutto differente da quella della loro controparte ebraica nel mondo babilonese, dove né si conosceva la lingua greca né vi era familiarità col pensiero da questa veicolato.

Un aneddoto divertente, ma rivelatore, in Ned. 66b riferisce di un ebreo babilonese che sposò una donna palestinese, e ogniqualvolta le chiedeva in

⁴ Preuss 1911, tradotto in inglese da Rosner 1978; Preuss non trattò il Talmud dal punto di vista filologico.

⁵ Vedi, per praticità, Strack & Stemberger 1982: 16-17, 185 ss. Il termine *tanna* (plur. *Tannaim*) fa riferimento a un rabbino o a un insegnante, dalla Palestina, gli insegnamenti e le opinioni del quale sono da datarsi a prima del 220 d.C. e sono solitamente registrati in lingua ebraica nella Mishnah e nella Tosefta. Un *amora* (plur. *amora'im*) è invece un rabbino o un insegnante che fiorì tra 220 e 500 d.C. ca.; i suoi contributi vennero registrati nella Ghemarah, un commento alla Mishnah. L'insieme di Mishnah e Ghemarah è conosciuto come Talmud, e di esso vennero redatte due versioni, una in Palestina e una a Babilonia (da qui l'uso di distinguere tra Talmud di Gerusalemme e Talmud babilonese). La Ghemarah, tuttavia, spesso registrò tradizioni conosciute come *beraitot*, le quali erano *tannaiche*, ossia ascritte a rabbini in attività prima del 220 d.C.

Markham J. Geller

aramaico di fare qualcosa, lei lo fraintendeva continuamente. In un caso, per esempio, le chiese di cucinare delle zampe (di un animale), ma lei gli preparò, invece, delle lenticchie. Se vi potevano essere dei fraintendimenti tra aramaico babilonese e aramaico palestinese persino nel caso di espressioni quotidiane, ancora più facilmente dovevano sorgere discutendo di terminologia tecnica⁶.

Il Talmud consiste di due strati: l'uno comprende le tradizioni attribuite ai maestri ("Amoraim") vissuti tra 200-450 d.C. ca.; l'altro si riferisce all'azione degli editori – rimasti anonimi – ("Stammaim") che collazionarono e pubblicarono il testo nel corso dei due secoli successivi. Le tradizioni attribuite, secondo l'analisi di J.L. Rubenstein, sono per la maggior parte in ebraico, mentre l'opera editoriale anonima doveva essere per lo più in aramaico⁷.

La base teorica per la presente panoramica va oltre, affermando che i testi in ebraico del Talmud babilonese riguardanti questioni mediche trovano origine, molto verosimilmente, nella Palestina greco-romana, mentre i testi aramaici devono risalire con buone probabilità alla Babilonia; i primi devono essere stati influenzati dalla scienza greca; i secondi, invece, da quella mesopotamica. Questa può essere una linea guida di massima, e la presente discussione esaminerà progressivamente in che misura tale distinzione risulti effettivamente accurata. Tali differenze non si basano soltanto sulla lingua, ma anche sui diversi contesti entro i quali il sapere medico si trasmise tra Palestina e Babilonia.

La medicina greca, che sarebbe stata prevalente nella Palestina ellenistica, si distingueva in modo sostanziale dalla medicina babilonese per diversi tratti caratteristici. I medici greci svilupparono un nuovo approccio alla cura, il quale rappresentava il risultato diretto della teoria degli umori. La malattia, stando alle idee sviluppatesi entro la medicina greca, poteva essere controllata attraverso la manipolazione degli squilibri interni al corpo: ossia, tramite la dieta, le purghe, il regime – in risposta a fattori ambientali, come il cambio delle stagioni –, e infine il salasso, come estremo risultato di questa logica.

La medicina babilonese, d'altro canto, mantenne la sua originaria visione della malattia quale conseguenza di un attacco da parte di demoni o fattori esterni; in quest'ambito, i rimedi curativi consistevano, in primo luogo, di sostanze medicinali somministrate per via orale, anale, attraverso massaggi o fumigazioni. La dieta e il regime non venivano considerati come forme di terapia e le purghe dovevano essere rare; per quanto riguarda il salasso, ad oggi non sono ancora state trovate attestazioni in ambiente mesopotamico. Pertanto,

⁶ Si ringrazia M. Sokoloff per il riferimento.

⁷ Vedi Rubenstein 2003: 71. Anche se questa osservazione si rivela estremamente utile per la nostra analisi, il materiale medico non sempre conferma questo schema, poiché i commenti ivi attribuiti sono stati registrati sia in lingua ebraica che aramaica, a seconda dell'origine palestinese o babilonese delle tradizioni.

è possibile operare una distinzione particolarmente chiara tra gli approcci della medicina greca e babilonese, indipendentemente dalle diverse lingue in uso, e sono proprio queste distinzioni ad aiutarci nel determinare quale tipo di sistema medico stia alla base della citazione in ciascun passaggio talmudico.

Il problema che ricorre ogni volta che si inizia una discussione sulla medicina antica è quello di distinguere i trattamenti cosiddetti “razionali” e “irrazionali”: in altre parole, medicina e magia. In questo capitolo conclusivo non chiariremo questa distinzione (a questo proposito, rinviamo a Fales, I/1, e Geller, I/2, in questo volume), ma faremo riferimento a entrambi gli ambiti della medicina e della magia sotto il concetto comune di “terapia”.

È possibile trattare sintomi fisici (come dolore, febbre, nausea) e problemi di natura psicologica (paranoia, schizofrenia, ansia, depressione), anche se il paziente può presentare anche più di una condizione contemporaneamente; per esempio, esso potrebbe avere una febbre e soffrire anche di depressione. Quindi, includeremo determinate forme di “magia” qualora facciano parte di una terapia generale per una malattia, anche se il fine principale di questo capitolo sarà il trattamento di malesseri fisici piuttosto che psicologici.

Infine, i confronti tra la medicina del Talmud babilonese e quella accadica sono gravidi di difficoltà per la profonda diversità della natura delle fonti. Tutti i riferimenti alla medicina nel Talmud sono assolutamente casuali e fortuiti, essendo essi indicati quali aspetti di vita quotidiana strettamente associati con alcuni punti cardine della legge e dei costumi ebraici. Pertanto, le ricette e i rimedi medici citati nel Talmud sono lungi dall’essere completi o addirittura intelligibili, dal momento che di una ricetta viene riportato solamente quanto basta per dare un’indicazione del tipo di cura discussa, piuttosto che per un impiego medico concreto, il quale richiederebbe la trasmissione integrale della prescrizione.

Il Talmud non ci restituisce mai un testo medico nella sua interezza, ma soltanto frammenti, spesso in contesto aneddótico; per giunta, l’opera non spicca quale fonte affidabile o completa per desumere informazioni sullo stato della medicina babilonese nella tarda antichità. Inoltre, ogni informazione risalente a fonti cuneiformi di solito si è confusa nella trasmissione, dal momento che il Talmud fu redatto ben successivamente al disuso della scrittura cuneiforme, in un periodo in cui le fonti in questa scrittura non furono più accessibili alla lettura e allo studio.

D’altro canto, anche la documentazione sul fronte cuneiforme è lungi dall’essere completa: nel corpus medico rimangono ancora diverse lacune, nonostante il ricco numero di tavolette mediche a nostra disposizione; inoltre, le fonti cuneiformi ci forniscono ricette e liste di sintomi, ma queste informazioni risultano totalmente avulse dal contesto storico-sociale della medicina babilo-

Markham J. Geller

lonese. Non abbiamo prove di quanto i medici nel periodo tardo avrebbero potuto richiedere come compenso per i loro servigi, e nemmeno se ne avessero mai fatto richiesta. Abbiamo poche informazioni sulla teoria medica al di fuori delle intuizioni che possiamo derivare dal corpus medico in riferimento ai demoni e alle peccaminosità che portavano disgrazie e malattie.

È sotto questo aspetto che il Talmud può aiutarci a ricostruire la questione: in alcuni passi, il testo sacro discute la malattia in termini generici, talvolta fornendo anche spiegazioni per l'insorgere e lo sviluppo della malattia o giustificazioni sull'efficacia di alcuni rimedi. La questione, certo, risiede nella possibilità effettiva di poter risalire, a partire dal Talmud, alle fonti cuneiformi, e se sia possibile affermare che certe idee presenti nel Talmud derivino in definitiva dalla Babilonia, anche se tali idee non trovano esplicita espressione nella letteratura cuneiforme. Questo materiale può essere valutato appieno solamente dopo che saranno raccolti tutti i dati di interesse.

2. *Guaritori, medici e personalità*

All'interno del gruppo dei rabbini talmudici si possono percepire alcune differenze tra i diversi autori in materia di medicina. Per esempio, Abaye (morto nel 339 d.C.) è il più influente paladino della medicina babilonese tradizionale: molte delle informazioni acquisite dai suoi contributi si basano sia sulla medicina che sulla magia mesopotamica. R. Yohanan (morto nel 279 d.C.), al contrario, fu probabilmente influenzato dalla medicina greca⁸ dal momento che visse proprio nella Palestina di età romana⁹. Infine, Mar Samuel (morto nel 254 d.C.) potrebbe aver avuto familiarità, in via del tutto eccezionale, con entrambi i sistemi medici, greco e babilonese¹⁰; vi sono prove, nel Talmud, che egli abbia anche ricevuto consigli tecnici da un locale erudito babilonese dal nome accadico Ea-uballit, che a quel tempo – effettivamente – avrebbe potuto essere in grado di consultare tavolette cuneiformi (vedi Shab. 116a)¹¹.

⁸ Questo a giudicare dalle sue esternazioni sulla medicina riportate in Shab. 109b e 110b.

⁹ Sulle tradizioni riguardanti R. Yohanan conservate sia nel Talmud di Gerusalemme sia nel Talmud babilonese, vedi Kalmin 1994: 87 ss., dove l'autore sostiene che le tradizioni presenti nel Talmud babilonese sul rabbino in questione siano da ricondurre a fonti palestinesi.

¹⁰ Vedi Rosner 1977: 156-170, dove si ritiene che Mar Samuel fosse stato lo straordinario esperto di medicina menzionato nel Talmud. Cogliamo l'occasione per osservare, tuttavia, che le molte tradizioni riferite a Mar Samuel non sono affidabili, dal momento che egli venne associato sia a Giuda il Principe sia al re Shapur, e che ben pochi aneddoti ascritti a Mar Samuel sembrano risalire a una letteratura medica in se stessa.

¹¹ Vedi Rosner 1977: 159, dove vengono citati i passi Shab. 156b e 'Ab. Zar. 30a che conservano dei dialoghi tra Samuel e Ablat. Vedi anche Geller 1997b: 56-57, dove si riconosce in Ablat un babilonese col nome accadico di Ea-uballit.

D'altro canto, Mar Samuel, altresì noto come "l'Astronomo" (*yṛhyn 'h*), venne citato come il medico che curò il Patriarca R. Gamliel, afflitto da un disturbo all'occhio (B.M. 85b). Risulta difficile che la tradizione sia verace, se consideriamo la distanza che separa la Palestina dalla Babilonia; la tradizione solleva dubbi in genere sull'affidabilità storica degli aneddoti talmudici sui medici.

Una delle questioni non risolte con nettezza nel Talmud è la differenza di ruoli tra i rabbini e i dottori sul piano medico. 'Ab. Zar. 27a commenta la distinzione riportata nella Mishnah tra i dottori gentili, i quali guariscono per denaro o per ragioni personali (*npšwt*). Anche se la Mishnah fa riferimento, nello specifico, alla Palestina, il Talmud babilonese nota che la cura per denaro è preferibile soprattutto se vi è margine di pericolo. Una testimonianza sul pagamento di un medico è riportata in un aneddoto umoristico, in lingua aramaica, a proposito di una discussione tra un rabbino gobbo e un eretico (Sahn. 91a).

Un rabbino babilonese di V secolo, R. Gebiha bar Pesisa¹², discute con un Min (l'eretico) sulla possibilità che un morto possa ritornare in vita. Il Min minaccia di strappare al rabbino la sua gobba, e quest'ultimo gli risponde in ebraico: "se tu fossi in grado di farlo verresti chiamato "medico specialista" (*rwp' 'wmn*)¹³ e potresti guadagnare un sacco di soldi", il che fa pensare che il medico richiedesse un compenso per le sue prestazioni. 'Ab. Zar. 26b-27 discute in generale quali malattie possano essere guarite da medici gentili durante lo Shabbat.

Inoltre, nel passo 'Ab. Zar. 28a, Minyomi il medico riferisce a Raba che tutti i fluidi sono dannosi per l'orecchio, a eccezione del "succo" del rene (*my' dkwlyyt*), dal momento che i reni degli animali venivano impiegati nella medicina babilonese come *materia medica*. Nel Talmud babilonese vengono ricordati per nome anche altri medici, come per esempio Theodos (Naz. 52a, anche se dal nome greco) e R. Nathan (Pes. 52a), ma di loro si sa poco (Kid. 82a; Rosner 1977: 154); si può rintracciare anche una forma di sospetto nei confronti dei medici a partire da questo aforisma: "il migliore dei medici è destinato all'inferno (*gehinnom*)" (Rosner 1977: 152). D'altro canto, in 'Ab. Zar. 28a si ricorda che R. Yohannan e Abaye soffrirono di condizioni per le quali entrambi dovettero consultare dei "medici esperti" (*rwph mwmh*).

In Sahn. 75a, dottori e rabbini discutono a proposito del mal d'amore e sull'opportunità di richiedere a una donna di sottomettersi a un uomo per motivi di salute; i dottori suggeriscono che una donna dovesse essere obbligata

¹² Presumibilmente deve trattarsi del R. Gebiha ricordato in Strack & Stemberger 1982, sul quale si hanno poche notizie.

¹³ Anche se nel Talmud babilonese in contesto aramaico la parola '*wmn*' di solito fa riferimento a un "salassatore", spesso in tono peggiorativo, in questo contesto specifico il termine sembra mantenere il suo significato basilare di "artigiano".

ad avere rapporti sessuali con un uomo che soffriva di mal d'amore, mentre i rabbini sostengono l'immoralità di una simile coercizione. Un altro indizio della rivalità tra medici e rabbini guaritori si può rintracciare in una storia sulla famiglia di Beniamino il Dottore ('sy'), dove ci si lamenta del fatto che i rabbini non "permettessero il corvo o proibissero la colomba" (Sahn. 99b); anche se la natura esatta del riferimento è oscura, niente esclude che possa trattarsi di dispute sulla *materia medica* più appropriata.

Abbiamo poche notizie sui luoghi dove poteva essere praticata la medicina dal momento che non esistevano cliniche e simili. In una dichiarazione riportata in B.K. 46b, attribuita al sapiente R. Ashi (vissuto nel III secolo e che si spostò dalla Babilonia alla Palestina), si afferma che se una persona prova dolore deve recarsi alla casa del medico ('sy'). In un altro aneddoto si riferisce il contrario: è il medico ('sy') a dirigersi verso la casa del paziente; quando vede una cucurbitacea, tuttavia, se ne va, avendo riscontrato un presagio nefasto che indicava la morte del paziente e dicendo che in quella casa risiedeva l'angelo della morte¹⁴. La situazione è simile a quella descritta in *Sakikkû*, il manuale diagnostico babilonese, il quale si apre descrivendo i presagi negativi che un esorcista (o un medico) poteva trovare per strada mentre si recava alla casa del paziente e che potevano essere considerati per formulare una prognosi (Fales, I/1, in questo volume).

I presagi contemplano una serie di animali e di persone con handicap, o anche oggetti di uso quotidiano come cocci o mattoni cotti al forno, e molti di questi presagi o segni sono indicatori della futura morte del paziente (George 1991). Il passo Ned. 49a si conclude con un aforisma ebraico: "è proibito parlarne in presenza di una persona ignorante". Questo passo riflette accuratamente una frase, frequente nei colofoni delle tavolette cuneiformi che trattano materie esoteriche, la quale mette in guardia lo scriba dal rivelare i contenuti della tavoletta a chiunque non fosse qualificato¹⁵.

Non sappiamo fino a che punto la conoscenza medica venisse trasmessa nelle accademie rabbiniche, a differenza di altri tipi di scuole (o scuole scri-

¹⁴ Ned. 49a (in aramaico). Le foglie di una cucurbitacea potevano essere impiegate anche come *materia medica*, come in 'Ab. Zar. 28b.

¹⁵ Cfr. Livingstone 1986: 259-262, dove vengono riportati esempi di colofoni di tavolette esoteriche che proibiscono espressamente che i contenuti della tavoletta possano essere rivelati a chiunque non fosse esperto o per lo meno iniziato, ossia inserito nei circoli colti nei quali veniva impartito l'insegnamento di tali contenuti. La medicina si configura anche quale scienza esoterica, vedi Finkel 1988: 148 ss., dove viene riportato un colofone che sconsiglia ai profani di pronunciare presagi medici. Avvertimenti simili sono noti nel mondo greco, come rivela un papiro magico greco (*PGM VII 7*, 25: "non dare la risposta a nessuno"). Un ulteriore esempio, più tardo, è rappresentato dalla cosiddetta Profezia dinastica, datata agli inizi del periodo seleucide, vedi Van der Spek 2003: 311 ss. e 323 ss.

bali) dove la medicina poteva essere insegnata (Finkel 2000: 137 ss.), e ci rimane oscura anche la relazione tra rabbini guaritori e altri tipi di medici. Due aneddoti riportati in 'Ab. Zar. 28a potrebbero, forse, gettare un po' di luce sulla questione. Nel primo di questi, un rabbino riferisce di aver appreso i suoi rimedi all'accademia (*by mdr̄s*), la quale corrisponderebbe alla scuola scribale dei sapienti babilonesi.

D'altro canto, R. Yohanan, nella sua lezione all'accademia (in Palestina), viola la confidenza di una guaritrice rivelando una cura segreta che quella gli aveva trasmesso. È difficile capire che cosa ci dica questo secondo aneddoto a proposito della relazione tra rabbini e medici o guaritori, ma certo è che si fa allusione al venir meno del rabbino alle normali convenzioni e alla divulgazione al pubblico di prassi curative, che venivano protette con attenzione dai professionisti della cura.

Una delle poche personalità talmudiche che si occupa di medicina, e anche di magia, è Abaye, vissuto tra 280-339 d.C. ca. (Strack & Stemberger 1982: 99). Abaye, che soffrì personalmente di idropisia (Shab. 33a), afferma spesso di aver appreso il suo considerevole sapere in materia di magia e medicina da sua madre; la solita rubrica aggiunta ai commenti di Abaye è "mia madre mi ha detto". Tuttavia, vi è un problema circa la veridicità di questa tradizione poiché sappiamo anche, da un altro passo (vedi Kid. 31b), che la madre di Abaye morì di parto. Inoltre, anche se dovessimo considerare sua "madre" una madre surrogata o una balia, è improbabile che quella donna avesse avuto accesso a un sapere medico tecnico a eccezione, probabilmente, dell'ostetricia. Suggeriamo qui un'altra possibile interpretazione per questa frequente dichiarazione di Abaye: la parola per madre (*'m*) in questo contesto potrebbe forse rappresentare una forma abbreviata del termine "esperto" (*'wmn*), corrispondente all'accadico *ummānu*, "professore, esperto, specialista", l'insegnante della scuola scribale.

Nei circoli ebraici, gli insegnanti erano dei "rabbini" formati sulla legge ebraica e non necessariamente su materie "scientifiche", con alcune eccezioni notevoli nel caso di rabbini particolarmente interessati alla terapia medica, all'astronomia e alla matematica. Una parola indicante un esperto laico (che non fosse un rabbino) era *'wmn*, "esperto" (corrispondente all'accadico *ummānu*), ma il problema sta nel fatto che la parola aramaica *'wmn* si svalutò fino a indicare un "salassatore", una figura simile a quella del cerusico nell'Europa medievale¹⁶. B.B. 21a cita una sentenza in base alla quale se un residente di un cortile avesse voluto diventare un circoncisore (*mohel*), un

¹⁶ Sokoloff 2002: 90 offre una derivazione di questa parola dall'accadico *ummānu*, ma non suggerisce alcuna connotazione peggiorativa.

salassatore (‘*wmn*’), un conciatore o un insegnante per giovani, gli altri residenti avrebbero avuto il diritto di opporsi e impedirgli di farlo in ragione delle noie che simili attività avrebbero potuto arrecare.

Allo stesso modo, in B.B. 21b viene citato Raba, il quale sostiene che un insegnante per giovani, un vignaiolo, un macellaio, un salassatore (‘*wmn*’) e uno scriba cittadino possono essere tutti licenziati in tronco se incompetenti. Tutte le professioni citate in questo passo venivano considerate di basso livello. Simili affermazioni riportate in B.B. 22b-23a fanno riferimento alle seccature provocate da salassi effettuati vicino alle palme, dal momento che i corvi attratti dal sangue potevano danneggiare gli alberi.

Nonostante l’umile reputazione del flebotomo, un aneddoto in particolare elogia la pietà di Abba il salassatore (‘*wmn*’; Ta’an. 21a-21b). La lode di Abba suscita l’invidia di Abaye, che era ormai diventato un’autorità in fatto di medicina. Uno dei tratti positivi di Abba era il seguente: ogni volta che veniva consultato da un giovane studioso, egli non solo rifiutava di ricevere un compenso ma, dopo aver trattato il suo paziente (presumibilmente tramite salasso), era anche solito donargli del denaro per il cibo, consigliando al paziente di andarsene e di rimettersi in forze. La storia, tra l’altro, mostra che la cura, di regola, veniva accompagnata da un pagamento.

In generale, tuttavia, al termine ‘*wmn*’ mancava il prestigio della sua controparte accadica *ummānu*. Da qui, la frase di Abaye che attribuiva la sua conoscenza alla sua ‘*m* potrebbe essere stata originariamente un’allusione a un esperto o maestro laico, non rabbinico, un ‘*wmn*’, ma i redattori del Talmud avrebbero potuto trovare questo termine inaccettabile o incomprensibile, e intervennero di conseguenza sulla tradizione. Il suggerimento di una simile soluzione potrebbe spiegare come mai la conoscenza della medicina babilonese di Abaye potesse risultare tanto al di sopra di quella dei suoi contemporanei, e risolverebbe anche il problema spinoso del rendere conto di come una donna potesse essersi trovata nella posizione di impartire una simile conoscenza tecnica, inattesa da altre fonti.

3. *Tassonomia delle malattie*

Un’importante domanda da porsi a proposito della medicina talmudica è se sia possibile definire, a partire dalle testimonianze, un *sistema* di medicina consistente e soprattutto comparabile a quello della medicina greca e babilonese. La medicina talmudica comprende una collezione sistematica di procedure che includono diagnosi, prognosi e trattamento? O si tratta di una semplice raccolta casuale di opinioni e ricette tratte da vari individui, senza alcuna struttura concettuale?

Uno dei problemi che caratterizza il nostro materiale di partenza è che le malattie spesso venivano indicate da nomi ebraici, probabilmente importati in Babilonia dalla Palestina quando i testi tannaici vennero introdotti nelle accademie. Anche se al momento cerchiamo di focalizzarci sulle tradizioni essenzialmente babilonesi e non palestinesi, è comunque difficile sciogliere i nodi delle tradizioni, in particolar modo perché le stesse condizioni venivano diagnosticate in entrambi i luoghi. Citeremo quindi il materiale rilevante in ebraico o in aramaico, con l'assunto che alcune conoscenze vennero portate dalla Palestina in Babilonia, e che le caratteristiche delle singole malattie continuarono a essere messe in discussione nelle accademie babilonesi.

Un passo tratto da B.M. 107b presenta una collezione di aforismi in lingua ebraica e aramaica desunti da varie autorità, sia palestinesi che babilonesi, e riuniti in un singolo complesso narrativo. Questo passaggio viene presentato come una spiegazione a *Deut.* 7.15, “Dio rimuoverà tutte le vostre malattie”, e cerca di stabilire le cause “naturali” della malattia, oltre a quelle demoniche, affermando (in ebraico): “99 persone sono morte per malocchio, e una per cause naturali”. Vengono suggerite, in ebraico, anche altre cause alternative per la malattia, per esempio gli spifferi (lett. vento *rwh*)¹⁷, il freddo (*synh*), e la “bile” (*mrh*), forse sulla base di un consiglio proverbiale riguardante la buona salute. L'idea centrale del proverbio è che bisogna identificare come fonte di malattia le cause *naturali* (per es. spifferi e freddo) piuttosto che quelle *sovranaturali* (demoni, collera divina, peccato), anche se viene dato maggior peso alle condizioni che sorgono nella sfera del “magico” e degli incantesimi (Ford 1998).

Un altro passo ebraico, una *baraita*, offre una visione contraria: “l'idropisia è causata dal peccato¹⁸, l'itterizia da odio infondato, il crup (difterite?) è provocato dal pettegolezzo” (Shab. 33a). Anche se il proverbio trova origine in Palestina, un suo commento aramaico suggerisce che fosse oggetto di dibattito o discussione anche a Babilonia (Strack & Stemberger 1982: 191-192). La Ghemarah osserva che Raba (morto nel 352 d.C.) soffrì di idropisia, e la ragione addotta è che “vengono uccise molte più anime dal ‘vaso’ (‘da notte’ o ‘intestini’, ossia da una defecazione rimandata) che dall'essere rigonfi

¹⁷ Anche nei testi accadici il vento viene riconosciuto come una fonte di malattia, come nel seguente esempio cuneiforme: BAM I 112, ii 11 (= BAM VII 4, ii 8'): DIŠ NA GIŠ-šú IM iš-biṭ ..., “se il pene di un uomo è stato ‘colpito’ dal vento ...”. Al momento manca un'edizione moderna di questi testi.

¹⁸ È un'affermazione ripetuta da R. Nahman in Yeb. 60b; si potrebbe trattare del R. Nahman legato alla quinta generazione di Amoraim palestinesi (Strack & Stemberger 1982: 100), verso la fine del IV secolo d.C.

per fame”, e Raba fu colpito da idropisia perché i suoi colleghi lo costrinsero a insegnare in orari prestabiliti, impedendogli di andare al bagno¹⁹.

La dichiarazione sull'idropisia trasforma le cause sovrannaturali in naturali, le quali risultano risalire a scadenti abitudini igieniche piuttosto che incarnare una punizione per i peccati. Un simile esempio di causa “naturale” di malattia viene espressa in Kid. 2b, dove viene citato un popolare proverbio ebraico (“così ci è stato detto”) dove mangiare e bere eccessivamente provocano “scarichi” (*zybh*). Analogamente, Ber. 54b descrive (in ebraico) dieci fattori che provocano le emorroidi con riferimento ad abitudini igieniche (vedi *infra*, § 4).

Ciò che manca concretamente nel corpus medico del Talmud babilonese – e anche nella medicina cuneiforme – è una qualsivoglia teoria sulla malattia, a differenza della medicina egiziana, la quale ne spiegava l'eziologia a partire dalle feci e dalla materia fecale. I medici egiziani ritenevano che la materia fecale venisse trasportata tramite i vasi sanguigni direttamente dagli organi all'ano, ed essendo questa materia fecale in circolazione nel corpo, essa poteva provocare infezioni e malattie²⁰. Il principale trattamento utilizzato dai medici egiziani consisteva di clisteri, e anche nel più tardo Egitto tolemaico vi erano medici specializzati nella somministrazione di clisteri, e questi professionisti erano conosciuti come Pastori dell'ano (von Staden 1998: 23). Una teoria sulla materia fecale è assente nella medicina greca, anche per quanto riguarda gli illustri medici che vissero ad Alessandria, come Erofilo. Il punto è che la medicina egiziana, in questo senso, era piuttosto semplicistica e non ebbe un'influenza particolare né sulla medicina mesopotamica, né su quella greca, per quanto ci è dato sapere.

Molte delle malattie presenti nel Talmud sono conosciute solamente tramite il loro termine palestinese. Un buon esempio è la condizione nota come *qordiakos* che, seppur derivata da una parola greca, nelle stesse fonti greche non indica alcuna patologia. È chiaro nel passo Git. 67b che il termine *qordiakos* non veniva compreso a Babilonia; la Ghemarah aramaica chiede semplicemente “che cos'è?”. Inoltre, altri commenti nella Ghemarah indicano

¹⁹ Le teorie sulla digestione potrebbero essere state comuni sia nella medicina greca che in quella babilonese, dal momento che l'opera medica di IV secolo a.C. dell'*Anonymus Londinensis* cita Eurifone di Cnido: “quando la pancia non scarica il nutrimento che ha assunto, vengono prodotti dei residui che poi passano alle regioni vicine alla testa, provocando malattie” (traduzione sulla base di Jones 1974: 33). Per Eurifone di Cnido, vedi Langholf 1990: 21-24, dove questo medico viene identificato come un anziano contemporaneo a Ippocrate. Tuttavia, il fatto che Eurifone provenga da Cnido può essere rilevante nella misura in cui sono stati riconosciuti alcuni paralleli tra i più antichi scritti greci attribuiti a Cnido e la medicina mesopotamica; vedi Geller 2001-2002: 52-53.

²⁰ Vedi von Staden 1998: 11-12. In particolare, a p. 11 si sostiene che la materia fecale costituisca il principale agente patogeno nella medicina faraonica.

che i commentatori della Mishnah non erano stati chiari né circa la natura della malattia, né nello specificare se il termine indicasse una condizione medica oppure se si trattasse di una classificazione per un malanno provocato dai demoni (Git. 67b).

Un altro esempio di nome di malattia ebraico è *špdyṇ* (var. *špdwn*, *šyprwn*), tradotto nel Talmud di Soncino come “scorbuto”, anche se J. Preuss ha preferito rintracciarvi la stomatite (Preuss 1911: 171-172; Sokoloff 2002: 970). Il termine fa un generico riferimento ai denti o alle gengive, e viene spiegato in ebraico come qualcosa che “inizia nella bocca e finisce nelle viscere” (‘Ab. Zar. 28a). La Ghemarah commenta (in aramaico) che i sintomi sorgono quando si introduce qualcosa in bocca e quel qualcosa assorbe sangue dalle gengive; la causa sarebbe il freddo dal grano o il caldo dall’orzo, oppure i resti di una coppa di *ḥrsn*²¹. Anche l’etimologia di questo nome di malattia rimane oscura.

La parola per “gotta” è un prestito greco che trovò uso in contesto sia ebraico che aramaico. La Ghemarah in Sanh. 48b osserva (in ebraico) che R. Judah fu colpito dalla gotta (*pwdgr* = gr. *podágra*), ma in aramaico, Mar Zutra (morto nel 417 d.C.) chiedeva che cosa fosse (non aveva quindi familiarità con la parola greca), e gli fu detto che la gotta era come avere degli aghi nella carne.

L’asma sembra avere due diverse designazioni in ebraico: “pesantezza del cuore” (Shab. 140, *ywqr dlyb*) e “fiato corto” (*rwh qšryt*) causato dal demone *bn nplym* (Bek. 44b, in ebraico).

Anche se queste malattie sono conosciute da contesti e descrizioni ebraiche, altre condizioni note in Babilonia trovano paralleli nella medicina accadica, come nel caso delle febbri. Sahn. 47b (in aramaico) afferma che è comune prendere della polvere da una tomba di un rabbino come rimedio per una febbre “di un giorno” (*yšt bt ywm*). In Shab. 67a si possono trovare ulteriori denominazioni per la febbre, ossia la febbre “terzana” (*šti tylt*) e la febbre infiammatoria (*št šmyrt*)²². Tali designazioni per tipi di febbre sembrano babilonesi, dal momento che anche le fonti accademiche fanno riferimento alla febbre di un giorno, e così via²³.

²¹ Probabilmente da ricondurre all’accadico *arsānu*, “semola”.

²² L’espressione ricorda l’accadico *šemirtu*, vedi Sokoloff 2002: 961, che già ricorda l’affine accadico. Vi è però un’anomalia in ‘Ab. Zar. 27b, dove si cita il termine aramaico *yšt šmyrt* in contesto ebraico sulla possibilità che la condizione possa essere curata durante lo Shabbat; è improbabile che questo passaggio abbia origini palestinesi, nonostante il contesto ebraico.

²³ Vedi, per esempio, Heessel 2000: 173-174, 182, per i passi del manuale *Sakikkū* in cui vengono descritti i sintomi di una febbre bruciante che dura uno, due o tre giorni, e in alternativa sei se è fatale. Cfr. Geller 1997a: 344-345 per una discussione sui termini aramaici per tipologie di febbre.

Una teoria generica – ma piuttosto rudimentale – sulla febbre è riportata in Yom. 29a (aramaico), dove viene citata una sentenza proverbiale in base alla quale “la fine dell’estate è più dannosa dell’estate stessa”, e la sua “analogia” (*symnyk* = lett. il tuo segno) è un forno riscaldato. D’altro canto, una febbre che colpisce in inverno (*’yšt’ dšytw*) è peggio di quella estiva, e l’analogia (*symnyk*) è con un forno freddo. Questa teoria è in contraddizione col principio adombrato da Diocle – citando Ippocrate – in base al quale “la malattia viene intensificata da simili e risolta dagli opposti, dal momento che anche lo stesso Ippocrate ha detto che [le malattie] vengono curate dai loro opposti”; Diocle, quindi, passa a concludere che una febbre bruciante si può curare più facilmente in inverno che in estate (Van der Eijk 2000: 113).

Speculazioni teoriche come questa sono assenti di regola nella medicina accadica, la quale consiste generalmente di ricette e testi di riferimento standardizzati e accompagnati da relativamente pochi commentari, soprattutto di epoca tarda, che vanno, sì, a spiegare la terminologia impiegata dai testi medici, ma che presentano anch’essi con difficoltà un concetto babilonese di malattia²⁴. Ciononostante, l’idea accadica di “segno” (*ittu*) indicante un’informazione esoterica derivata da presagi e sintomi è ben attestata, e trova applicazioni simili all’uso del *symn* nel contesto appena citato²⁵.

Tuttavia, è possibile trovare degli esempi di discussioni aramaiche – in questo caso riferite alle febbri – irradiatesi dalla Palestina e confrontabili con paralleli della medicina greca. Per esempio, in Ned. 41a, Raba (morto nel 352 a Babilonia) cita un detto (in aramaico occidentale) secondo il quale una “febbre” (*’yšt*) ogni 30 giorni sarebbe benefica come “*tyryyqy*”, un prestito dal gr. *thēriakē*, “cura” (Jastrow 1950: 1667), e sembra molto probabile che Raba stesse citando un precetto occidentale. Stando alle idee ippocratiche, il calore corporeo era fondamentale per la digestione, e Aristotele considerava la “cottura” (*pépsis*) del cibo all’interno del corpo in modo analogo alla cottura del cibo sul fuoco²⁶. Dal momento che la lingua aramaica non distingue tra “fuoco” e “febbre” è stato possibile considerare la nozione della febbre

²⁴ Una selezione di commentari a testi medici si può trovare nei testi di Uruk di epoca tarda, ma essi sono difficili da interpretare. Cfr. Hunger 1976: 34-42; Civil 1974; George 1991. V. anche Fales, III/2, § 1, in questo volume.

²⁵ Un buon esempio per la corrispondenza dell’acc. *ittu* con il greco *sameia* o l’aramaico *symn* è presente in un sintomo descritto in *Sakikkû* XXIX, dove si dichiara che se un bambino è nato insieme a un particolare demone dell’epilessia, lo si deve seppellire come se fosse nato morto, e che il “segno” (*ittu*) distintivo della nascita di un simile bambino sia il fatto che piange in continuazione, si rigira e irrigidisce i suoi arti (vedi Heessel 2000: 318, 324).

²⁶ Vedi Langholf 1990: 89, 126. Diocle, già nel IV secolo a.C., identificava la “febbre” con il “fuoco”, un’idea che fu inseguito adottata da Galeno, vedi van der Eijk 2000: 123.

(= fuoco = cottura) come occasionalmente benefica, ma una simile conclusione non sembra attestata anche per la medicina babilonese.

Molti passaggi chiave nel Talmud riguardano dei disturbi oculari. Anche in questo caso, le cure rappresentano una raccolta di fonti provenienti sia dalla Palestina che dalla Babilonia, probabilmente perché lo *stibium* o *kohl* (ossia l'antimonio) era riconosciuto universalmente come una sostanza efficace contro le malattie dell'occhio. Oltre all'antimonio, i passaggi in ebraico raccomandano anche il ricorso al vino, alla saliva, al *kohl* e al collirio per gli stessi disturbi (Shab. 77b, 80a, 151b; e Shab. 108b). Nell'ultimo caso, comunque, il testo aramaico suggerisce che, rispetto all'uso del collirio, risultano più efficaci l'acqua fredda e dei massaggi alle mani o ai piedi, probabilmente perché il collirio non era impiegato a Babilonia.

Sembra possibile ricavare altri sintomi di malattie dell'occhio da fonti sia palestinesi che babilonesi. In B.M. 78b possiamo trovare in parallelo la terminologia ebraica e aramaica. L'ebraico *bryqh* (lett. "fulmine", riferito a problemi oculari)²⁷ viene reso in aramaico con *nhwryt* "luce accecante" (Jastrow 1950: 881; Sokoloff 2002: 732), anche se Raba ha tradotto il termine come *'bzqt* ("malattia del piede")²⁸. Il passo 'Ab. Zar. 28b offre vari sintomi di malattie dell'occhio²⁹ come "secrezione" (*ryr*), "puntura" (*dys*), "congestione" (*dm* – o semplicemente "sangue"!), "lacrime" (*dym 't*) e "infiammazione" (*qydh*). Questi sintomi si riscontrano "all'inizio della malattia" (*thlt 'wkl*), che rivela un calco della parola accadica *akālu*, "avere dolore"³⁰. Questo passaggio è stato citato sotto il nome dell'erudito babilonese R. Yehudah, ma sembra probabile che il passo seguente nello stesso contesto (in riferimento alle malattie associabili alle terme) possa avere origini palestinesi.

La confusione sorge alla luce del possibile impiego di due fonti diverse: una sarebbe R. Yehuda bar Ilai, un erudito palestinese di II secolo; l'altra, invece, sarebbe R. Yehudah bar Yechezqel, un insegnante babilonese da Pumbeditha, morto nel 299 d.C. (Strack & Stemberger 1982: 83, 93); entrambi i sapienti erano conosciuti semplicemente come R. Yehudah, senza patroni-

²⁷ Il termine *brqt* ricorre anche in Git. 69b, vedi Geller 2000a: 18-19. Lo stesso è attestato anche su ciotole con incantesimi aramaici, cfr. Naveh & Shaked 1993: 137, dove viene tradotto dagli autori come "cataratta". Cfr. Stol 1986; il termine "fulmine" per "cecità" non trova paralleli puntuali in accadico.

²⁸ Questo secondo Jastrow 1950: 4, mentre Sokoloff (2002: 195) risolve la questione traducendo questa parola come una forma Afel della radice *bzq*, "disseminare, spargere, illuminare". Nessuna definizione è stata supportata da prove.

²⁹ Il testo è in aramaico ma potrebbe aver avuto origine in Palestina.

³⁰ Vedi Geller 1991: 105-106, e anche Ned. 54b, dove si chiede se il pesce faccia bene o male agli occhi e si commenta che il quesito fa riferimento alla "fine della malattia" (*swp 'wkl*).

³¹ Dalla sesta generazione di Amoraim babilonesi, vedi Strack & Stemberger 1982: 101.

mico. Inoltre, un testo parallelo (Bez. 22a) descrive i medesimi sintomi per una malattia dell'occhio (*ryr* ' , *dys* ' , ecc.) duplicando quindi 'Ab. Zar. 28a e ascrivendo il passo ad Amemar, un maestro tardo babilonese³¹, ma senza alcun riferimento né alle terme, né al salasso, e quindi potrebbe trattarsi di un testo originatosi in Babilonia³².

Troviamo una descrizione aramaica sulla morte per crup ('*skr* ') in Ber. 8a, anche se questo nome di malattia non è attestato ad oggi in Babilonia³³. Nel Talmud vengono menzionati anche problemi cutanei. In Shab. 77b troviamo la parola *kyt* ' , "crosta" (cfr. anche l'ebraico *kyt*) per la quale viene prescritto il miele³⁴.

In Yom. 77b viene discussa la prassi del lavarsi le mani prima di mangiare, e Abaye commenta in aramaico *mšwm šybt* ' , "(ci si lava) a causa di *šibta* ". Il termine aramaico potrebbe essere affine alla designazione accadica per la malattia *šibu*, la natura della quale rimane ancora da determinare³⁵.

Nel Talmud vengono menzionati anche altri tipi di problemi, come calcoli e compressioni renali (Geller & Cohen 1995: 1811-1815), morsi di cane (vedi Yom. 83b, con una ricetta aramaica, *infra*), ascessi (*sytm* ' , 'Ab. Zar. 28a e *smt* ' , Shab. 67a), problemi alle orecchie ('Ab. Zar. 28a) e una spaccatura del retto ('Ab. Zar. 28a). Una delle malattie più gravi è una presunta forma di "epilessia" che in realtà deve fare riferimento a una qualsiasi condizione caratterizzata da convulsioni. La condizione è conosciuta nel Talmud tramite la sua designazione ebraica (*nkph*), anche in contesto aramaico³⁶. In Ket. 77a, per esempio, si descrive una "epilessia" sia *qby* ' "regolare" sia *l'qby* ' "irregolare". Se regolare, si considera la malattia come un difetto "nascosto" del corpo (tale da impedire a un sacerdote l'ufficio templare); invece, se gli attacchi si manifestano irregolarmente si tratta di un difetto corporeo "rivelato".

La natura esatta della malattia *ra'tan* è sconosciuta, ma il passo Ket. 77b offre i seguenti sintomi: gli occhi "gocciolano" (*dlpn*)³⁷, il suo naso cola

³² Un gruppo di ricette presente in 'Ab. Zar. 28b viene attribuito alternativamente a R. Assi o a R. Ammi (entrambi appartenenti alla terza generazione di Amoraim palestinesi), anche se le stesse ricette sembrano accadiche e includono prestiti accadici. Per esempio, una ricetta per lesioni anali contiene come *materia medica* sia *ntp* ' (= acc. *natpu*) e 'sn' (= acc. *asnū*) "dat-teri di Dilmun", ed è improbabile che questa ricetta abbia avuto origine in Palestina.

³³ Vedi Preuss 1911: 157-160; invitiamo a ignorare l'etimologia greca presentata.

³⁴ Sokoloff 2002: 610 associa questa parola a *kyš* ' "bruised area".

³⁵ Vedi CAD §/2 399 e Jastrow 1950: 1557, che cita *šybt* ' come "nome di uno spirito maligno", cfr. anche Hul. 107b; vedi anche Sokoloff 2002: 1132, anche se l'associazione con un demone è basata su spiegazioni geoniche più tarde di questa parola.

³⁶ L'etimologia di *nkph* è difficile, vedi Jastrow 1950, s.v. *kph*.

³⁷ Il verbo accadico *dalāpu* fa riferimento all'insonnia in quanto stato fisico piuttosto che razionale, mentre *dalpu* corrisponderebbe a "con occhi affaticati per il guardare"; vedi CAD D 49 e 52.

(*dyby*), ha dello sputo (*ryr*) nella sua bocca e le mosche gli ronzano attorno. Anche testi terapeutici accadici simili descrivono sintomi come occhi lacrimosi, naso colante e sputo in bocca, anche non vi è in accadico una parola affine all'aramaico *ra'tan*.

Infine, nel passo 'Ab. Zar. 28b si fa riferimento a una generica malattia interna '*wnqly*'³⁸. La Ghemarah si interroga su che cosa significhi '*wnqly*', e la risposta addotta è '*štwmk dlyb*', che ci risulta altrettanto oscura³⁹.

4. La diagnosi

Un problema comune della diagnosi, sia in Palestina che in Babilonia, è se si dovessero seguire le istruzioni del medico anche quando il paziente stesso affermava di non essere malato. Il Talmud commenta (in aramaico) che l'opinione del paziente poteva essere influenzata in quanto colto da *twnb* (stupore), il che ne annullava l'opinione (Yom. 83a).

Un *topos* simile è presente anche nella medicina mesopotamica nel caso di un paziente che non è consapevole del suo malanno: "se nel momento in cui essa [una convulsione] l'ha colpito, il suo cuore è sveglio [oppure, lui è cosciente]: quella [la malattia] verrà estirpata. Se, al momento in cui essa [una convulsione] l'ha colpito, il suo cuore non è sveglio [oppure: lui è privo di sensi]: essa [la malattia] non sarà estirpata"⁴⁰.

Il testo di Ned. 40a commenta che durante le prime tre ore del giorno, un paziente presenta una "mente sollevata"; nelle ultime tre ore del giorno, invece, "la debolezza è grave". Simili osservazioni mediche generiche erano impiegate in tutti i sistemi di diagnosi e prognosi, ma il testo aramaico probabilmente si basava sul sapere medico tradizionale di Babilonia, e non su fonti greche. Le *maššartu* babilonesi, i "turni (di osservazione)" dividevano la giornata in intervalli di tre ore ciascuno, come nel Talmud, e un testo diagnostico babilonese ordina i sintomi sulla condizione del paziente relativa alla notte, alla mattina o al pomeriggio, per esempio: "quando lui (il paziente) è malato di sera e sta bene di mattina" (*Sakikkū* XXVII, 74).

³⁸ Secondo Jastrow 1950: 30 il termine deriva etimologicamente dal greco *agxolē*, il che è improbabile dal momento che la *qof* aramaica corrisponde alla *kappa* greca e non alla *chi*, ma anche perché gli schemi vocalici non corrispondono.

³⁹ Vedi Jastrow 1950: 98, "muscolo del cuore", ma dato da Sokoloff 2002: 121-122 con la sua variante '*štwmk*', "apertura dello stomaco", che accetta dal punto di vista etimologico l'idea di un prestito dal greco *stomachos*. Le prove, ad ogni modo, sono molto rare.

⁴⁰ Riportiamo la traduzione di Stol 199: 67. Vedi anche Heessel 2000: 152-154, dove si descrivono diversi casi in cui il paziente non è cosciente di barcollare o di essere malato.

Markham J. Geller

Il passo Yeb. 76a descrive due diversi test diagnostici per verificare se un pene perforato alla corona possa eiaculare secondo normalità o dal “buco” sbagliato (escludendo, quindi, un sacerdote dal servizio nel Tempio). Rabba bar Rabba scrisse a R. Yoseph (morto nel 333 d.C. a Babilonia) per chiedere dei consigli. La risposta suggeriva di prendere del pane d’orzo caldo e applicarlo all’ano, e vedere cosa succedeva al momento dell’eiaculazione. Oltre a concludere che questo passo rappresenti un tentativo di ricorrere a una qualche forma di procedura diagnostica, è difficile darvi un senso.

La più importante innovazione della medicina greca fu l’anamnesi, la quale prevede la registrazione accurata del nome del paziente e dei singoli sintomi che egli presentava (Grmek 1989: 284 ss.). Nei testi medici babilonesi non vengono mai registrate informazioni di questo tipo, anche se ci sono casi individuali di pazienti dalla corrispondenza reale, come nel caso delle lettere che riferiscono della malattia del re d’Assiria Esarhaddon (Parpola 1983: 229-238).

Il Talmud Babilonese, al contrario, contiene numerosi aneddoti sulle malattie, dove in alcuni casi viene menzionata la guarigione di un qualche rabbino o di un qualche membro della casa rabbinica; tuttavia, simili informazioni non possono considerarsi delle storie cliniche vere e proprie in senso greco. In questi aneddoti non viene infatti fornita alcuna concreta descrizione dei sintomi o del decorso della malattia stessa, ma si afferma semplicemente che un paziente ne era afflitto e ne era stato curato secondo una certa procedura (vedi per esempio Sahn. 101a). Lo stesso Abaye, per esempio, fa riferimento alla propria condizione medica, l’idropisia, e alla sua guarigione per mezzo di cure.

Vi sono due aneddoti nel Talmud, tuttavia, che ci forniscono delle informazioni utili a proposito della diagnosi. Il primo caso riguarda la figlia di R. Hisda che, avendo seguito l’abitudine di immergersi in un bagno rituale (nella *mikvah*) entro i 30 giorni dal parto, prese freddo perché, secondo il Talmud, suo marito non era lì con lei a tenerle caldo (Shab. 129a). L’osservazione propone una spiegazione ragionevole per il suo malanno (ovvero, che il marito non ha dormito con lei nel periodo successivo all’emersione), piuttosto che assegnarvi una causa sovranaturale.

Un secondo aneddoto proviene dalla Palestina, ma la storia era conosciuta anche a Babilonia, dove vennero registrati commenti in proposito. R. Gamliel ordinò che una quarta sorella fosse sollevata dall’obbligo di far circoncidere suo figlio perché i figli delle altre tre sorelle morirono proprio a seguito di quella procedura (Yeb. 64b). Segue un secondo racconto in base al quale R. Yohanan (quindi, in ambito palestinese) ordinò che una terza sorella facesse circoncidere suo figlio anche se quelli delle altre due ne morirono.

Il Talmud riporta un commento aramaico di Abaye sul fatto che ordinare la circoncisione in simili circostanze fosse pericoloso⁴¹. Ciononostante, il fatto in questione concerne la predisposizione genetica, e i rabbini palestinesi riconobbero che una predisposizione genetica poteva essere un fattore chiave per l'insorgenza di una malattia. Questo racconto trova riflessi anche in un altro passaggio (Shab. 134a) dove R. Nathan il Babilonese viaggia verso le città costiere (della Fenicia?) e la Cappadocia, e consiglia alle madri di rinviare la circoncisione se già in precedenza questa pratica avesse provocato la morte di due bambini, e in un caso il bambino era itterico (giallo). Questo aneddoto trova origine nel contesto dell'impero romano, ma la questione era discussa anche a Babilonia.

5. La dieta e il regime

L'interesse per la dieta e il regime risulta oggetto di molte teorie e discussioni nella medicina greca⁴², ma nel corpus medico babilonese non si riscontra nulla del genere, ad eccezione di alcuni aforismi. Nel Talmud babilonese possiamo distinguere due tipi di testi riguardanti dieta e regime: alcuni riflettono l'approccio più teorico della medicina greca, probabilmente derivato dall'ambiente culturale greco-romano della Palestina; gli altri consigli, invece, trovano origine nella saggezza popolare babilonese.

Il trattato Berakot contiene collezioni di proverbi ebraici probabilmente raccolti in Palestina, e alcuni di essi riguardano la dieta e il regime. Un aforisma afferma che si deve bere acqua insieme al cibo per evitare problemi intestinali, e il testo fornisce alcuni consigli culinari su come evitare la malattia (Ber. 40a, in ebraico). Un altro passaggio sostiene che camminare a grandi passi riduca la vista di 1/500 (Ber. 43a, in ebraico), ed è seguito da ulteriori consigli su cibi raccomandati (Ber. 44b, in ebraico). Shab. 41a registra un passaggio in ebraico (per lo più *beraitot*) sul mangiare senza bere, o sul fare il bagno senza bere, sul fare il bagno senza doccia fredda o senza unguenti, e sul rimandare la defecazione⁴³.

Affermazioni simili occorrono in altri passi nel trattato Shabbat, dove vengono citati diversi proverbi ebraici nel contesto di discussioni in aramaico probabilmente tenutesi a Babilonia. Per esempio, Ned. 17a in ebraico riporta

⁴¹ Abaye molto probabilmente stava commentando delle vecchie discussioni su questo caso da parte di precedenti generazioni di eruditi, come per esempio R. Yohanan.

⁴² Vedi van der Eijk 2000: I, 5, dove Diogene cita gli interessi di Ippocrate sulla dieta come forma di guarigione. Vedi anche Chadwick & Mann 1983: 186 ss.

⁴³ Un commento (aramaico) tratto da Shmuel (Shab. 41a) interpone il seguente proverbio o precetto: "il vapore scaccia il vapore" (*'bl' mpyq 'bl'*), citato come se facesse riferimento a un bagno caldo, sebbene il riferimento non sia chiaro e risulti estrapolato dal suo contesto.

una serie di commenti che sconsigliano il dormire di notte in cimitero, il mangiare aglio, cipolle, uova o liquidi conservati in contenitori metallici notte-tempo e rapporti sessuali dopo il salasso (*hqyz dm*); molti di questi rappresentano tabù associati alla paura dei demoni, come per es. quello del disfarsi di unghie pareggiate.

Alcune massime o regole dietetiche mostrano quanto poco le comunità palestinesi e babilonesi si conoscessero reciprocamente. In Ket. 77b, per esempio, la citazione ebraica spiega che nessuno soffre per la malattia *ra'tan* a Babilonia perché là si mangiano barbabietole e si beve birra, né i Babilonesi soffrivano di lebbra perché essi mangiavano barbabietole, bevevano birra e si lavavano nell'Eufrate. Un commento simile in ebraico (Ned. 17a, dupl. Ket. 77b) afferma che dei rapporti sessuali in seguito a salasso possono portare a bambini di salute cagionevole e afflitti da *ra'atan*⁴⁴.

A simili tratti di ignoranza sulla realtà della Babilonia corrispondono analoghe affermazioni a proposito della Palestina, come per esempio quella riportata in Ket. 75a, per la quale un sacerdote poteva ricorrere ad “acido di vino” (*qywh' dħmr'*) contro la traspirazione, mentre i peperoni (*pylpl'*) potevano essere impiegati contro un alito cattivo; questi improbabili commenti sorsero forse a Babilonia come riflessioni fantasiose su ciò che doveva accadere nel Tempio di Gerusalemme⁴⁵.

Le opinioni di Abaye (*acme* 280-339 d.C.) meritano sempre attenzione quando si ricercano paralleli babilonesi nella medicina talmudica, e la sua affermazione riportata in Shab. 76b non ci lascia delusi. Abaye cita un proverbio ebraico (“un uomo povero mangia pane di farina grossolana”) che ne ricorda uno sumerico: “lascia morire il povero, lascia che non viva. Quando troverà del pane, non troverà il sale. Quando troverà il sale, non troverà il pane”⁴⁶. Altri proverbi ebraici vengono citati in Shab. 81a, come “la dieta per evitare le emorroidi”, e allo stesso modo una regola ebraica sul regime riportata in Shab. 81b mette in guardia dal pulirsi (dopo la defecazione) con pezzi di vasellame rotti durante lo Shabbat a causa della stregoneria.

⁴⁴ Il pronunciamento proverbiale viene ascripto al babilonese R. Papa (morto a Babilonia nel 375 d.C.), ma probabilmente ha trovato origine in Palestina. Vedi *infra*, § 9, a proposito della flebotomia.

⁴⁵ Nemmeno la rivalità era sconosciuta tra le scuole di Gerusalemme e di Babilonia. Pes. 113b riporta una *beraita* che riflette sulle condizioni a Babilonia, ossia che cani, polli e Magi (*hħbryn*) si odiavano a vicenda, ma un detto alternativo sostituisce questi personaggi con “prostitute” ed “eruditi” di Babilonia.

⁴⁶ La traduzione è tratta da Alster 1997, I, 16: SP II. 55-56: *úku ħa-ba-ug₇ man-ba-da-ti-i ninda ĭ-pà mun nu-pà mun ĭ-pà ninda nu-pà*. I proverbi sumerici continuarono ad essere copiati nelle scuole scribali per molto tempo anche dopo che la lingua sumerica cessò di essere parlata, in quanto rimase la lingua tradizionale dei proverbi.

Lo stesso proverbio viene citato due volte nel Talmud. Per esempio, Sahn. 101a cita Mar Samuel (morto nel 254) dicendo che “un cambio di regime è il principio di malattie intestinali”. In un altro trattato viene nuovamente riportato “un cambio di dieta è l’inizio di una malattia” (B.B. 146a), anche se altrove Samuel ritorna nuovamente sulla questione in termini parzialmente diversi e citando un altro proverbio ebraico: “chiunque si sieda digiunando (abituamente) può essere chiamato peccatore” (Ta’an. 11a). Sembra chiaro che molti di questi detti riferibili alla dieta e al regime fossero conservati in ebraico, spesso sotto forma di regole o proverbi, ed è probabile che tali proverbi siano nati in Palestina, riflettendo l’intenso interesse della medicina greca per la dieta e il regime al fine di controllare l’equilibrio interno dei fluidi corporei o “umori”.

La medicina babilonese, d’altro canto, fa poca attenzione a questi aspetti. Ciononostante, non si può dire che i Babilonesi fossero totalmente all’oscuro dell’importanza dell’igiene personale o di abitudini salutari, come evacuazioni regolari e l’esclusione di determinati cibi. Un’affermazione proverbiale accadica, per esempio, mette in guardia dal verme intestinale (acc. *qūqānu*) che si può contrarre mangiando radici di porro; l’enunciato viene ripetuto quasi letteralmente nel Talmud babilonese (Ber. 36a), in base al quale la farina di orzo provoca il verme solitario (*qwqy’ny*)⁴⁷.

L’ebraico veniva usato, quindi, come lingua dei proverbi, allo stesso modo del sumerico, impiegato nei proverbi della Mesopotamia per trasmettere un sapere tradizionale, anche nei periodi più tardi. Per esempio, i seguenti proverbi sumerici trovano una successiva traduzione in accadico:

mu.im.ma sum^{sar} im.ma.an.gu7.e mu.àm šà.mu al.gír.gír.e,
 šad-dag-da šu-[ma] a-ku-ul-[ma] šat-t[a] lib-bi iṣ-ša-r[ip-ma]
 L’anno scorso ho mangiato aglio e quest’anno mi brucia lo stomaco.⁴⁸

Le abitudini igieniche erano oggetto di discussione sia in Palestina che a Babilonia. In Palestina si consigliava di evitare il coito subito dopo essere andati al bagno per paura del demone del gabinetto (v. Git. 70a, dove si cita una *beraita*). Allo stesso modo, Ber. 61b narra che la figlia di R. Hisda aveva l’abitudine di accompagnarlo al bagno per scacciare i demoni, e che due rabbini di Tiberiade, sempre per timore dei demoni, erano soliti entrare in bagno insieme.

⁴⁷ Vedi Landsberger 1934: 129, dove si cita l’accadico *qūqānu* sia come insetto dei campi sia come verme intestinale. Un analogo problema intestinale viene discusso in Shab 109b, dove viene riportata una ricetta contro *qwqy’ny* (vermi intestinali).

⁴⁸ Lambert 1960: 243; 249 iii 56-59. Un altro distico recita: [versione sumerica perduta] *li-pa-a la ta-ak-kal u da-ma la te-te-eṣ -ši*, “non mangiare grasso e non defecherai sangue”, *ibid.*: 240; 247 ii 9-10.

Markham J. Geller

A questi aneddoti va aggiunta una storia divertente, in ebraico, a proposito di R. Akiba, il quale seguiva il suo maestro R. Joshua fino alla latrina al fine di imparare le buone abitudini igieniche, e la storia altrettanto divertente che vede R. Kahana nascondersi sotto il letto del suo maestro per imparare qualcosa sul sesso. Tuttavia, alcune di queste abitudini igieniche venivano prese seriamente, dal momento che si affermava ripetutamente (in ebraico, con riferimento a R. Gamliel) che il posticipo della minzione e della defecazione potevano provocare idropisia e itterizia (Ber. 62b). La regola ha forse influenzato anche il pensiero dei rabbini babilonesi.

Anche se la medicina greca poneva grande attenzione ai rischi ambientali e agli effetti climatici sulla salute, i testi babilonesi tendevano a esprimere simili pericoli in termini di presagi portentosi. Secondo 'Er. 65a, per esempio, Mar Uqba (*acme* 210-240 d.C., a Babilonia) non si recò a corte quando soffiava il vento del sud (*šwt* = acc. *šūtu*), mentre R. Nahman (morto a Babilonia nel 320 d.C.) sosteneva che una decisione legale (*halachah*) richiedeva la chiarezza come il vento del nord (*'stn* = acc. *iltānu*): entrambe le affermazioni probabilmente riflettono le ipotesi, presenti nella letteratura accadica dei presagi, che il vento del sud fosse pericoloso mentre quello del nord fosse ritenuto favorevole⁴⁹.

6. Un gioco di parole mesopotamico

Infine, due commenti di Abaye sulla dieta e sul regime risultano basarsi su giochi di parole accadici. Questi occorrono in una dichiarazione di Abaye riportata in Ket. 10b, nel contesto di una discussione in ebraico a proposito del periodo ottimale per mangiare datteri (mattina e pomeriggio, ma non a mezzogiorno). Mangiare datteri prima del “pane” (un pasto) è come “una scure (*ngr*) contro una palma da datteri”, e dopo il “pane” (un pasto) è come “un catenaccio alla porta”. Perché il mangiare datteri a stomaco vuoto sarebbe come “un’ascia contro una palma da datteri”? Ciò che Abaye intendeva dire è che i datteri possono provocare indigestione, indurre il vomito o la diarrea, e così via.

Perché la scure contro la palma da datteri? In accadico ci sono tre parole omonime e da qui nasce il gioco di parole: la parola “*aru*” indica la “fronda di una palma da dattero”, mentre l’omonimo “*arû*” significa “tagliare i rami”,

⁴⁹ Per convenienza, cfr. CAD A/1 311, dove si cita il seguente presagio: “se il Vento del Sud soffia, non andare in battaglia”, ma nelle fonti accadiche ci sono anche molte attestazioni della natura favorevole del Vento del Nord (CAD I/J 269).

e si può riferire nello specifico a quelli della palma da dattero. Un terzo omonimo “*aru*” corrisponde al nostro “vomitare”⁵⁰.

La seconda parte del proverbio di Abaye è meno comprensibile ma si basa su un termine accadico per indicare l’ano come una “porta” o un cancello (*bāb šuburri*). Mangiare datteri dopo un pasto provoca costipazione, descritta in questo passo come “un catenaccio alla porta” (*‘br’ ddš*), dove la “porta” rappresenta un eufemismo per “ano”. Allo stesso modo, l’accadico *sikkuru* (“catenaccio”) deriva da una radice *sekēru* (“essere tappato”), in riferimento alle parti del corpo⁵¹. Quindi, Abaye si stava servendo di giochi di parole che, dopo essere stati tradotti in aramaico e aver perso il legame con le parole accademiche, non avevano più conservato la loro logica originaria.

7. La terapia, i trattamenti e le ricette di influenza accadica

In alcuni studi precedenti, Git. 68a-70b è stato descritto come un manuale medico aramaico, probabilmente basato su un vademecum mesopotamico organizzato dalla testa ai piedi (Geller 2000a: 13-32; Veltri 1997: 239-249). Il testo presenta una raccolta di ricette per varie condizioni, che consistono nella combinazione di rimedi terapeutici e magici e che probabilmente riflettono l’arte della medicina popolare di III secolo d.C. Vale la pena di notare che il passo non viene legato ad alcun rabbino o a un’altra fonte, che esso contiene un discreto numero di prestiti ed espressioni accademiche e, infine, che non sono stati identificati paralleli con la medicina greca.

La struttura letteraria del *vademecum* talmudico è unica, nel senso che non assomiglia ai testi terapeutici né greci né accadici nella loro forma esatta, sebbene si possano rintracciare molte somiglianze in termini generali (Goltz 1974: 240-242). Ciascuna voce nel *vademecum* talmudico si apre con *l-*, “per”, seguito dal nome del problema o della malattia⁵², a sua volta seguito da un’istruzione, *lyty*, “fagli prendere (*materia medica*)” per la condizione.

⁵⁰ Ovvero *aru* = “fronda di palma da dattero”, *arû* = “vomitare” e *arû* “tagliare rami”, in riferimento alla palma da dattero, CAD A/2 317. Potrebbe anche scorgersi un’associazione con l’acc. *erû*, “bronzo”, implicando un’allusione a un’ascia di bronzo, dal momento che il gioco di parole era già stato impiegato in un commentario accadico a un testo medico-magico incentrato sul parto. Il commentario osserva: *urudu* = *e-ru-u a-na a-re-e*, “stagno (o bronzo) per ‘concepire’ (*erû*)”, sebbene il gioco di parole qui possa implicare molte altre possibilità per *arû*; vedi Civil 1974: 332, 34.

⁵¹ Vedi CAD S 213, dove sono addotti dei passaggi tratti da *Sakikkû* riferiti a ostruzioni dell’intestino, del pene, del tratto urinario e delle vie polmonari.

⁵² Finkel 2000: 150-151 propone due testi terapeutici molto tardi; probabilmente si tratta di testi scolastici che fanno riferimento al nome della malattia trattata nei testi come *ana summu*, “per una ferita”.

Vengono seguiti i consueti tipi di procedure che si riscontrano nelle ricette accadiche, come la confezione di pozioni (di solito a base di vino, birra o latte), delle miscele da ingerire, tamponi, degli unguenti o delle fasciature. La *materia medica* poteva essere messa in ammollo o al setaccio, messa ad asciugare all'ombra, o bollita; i preparati dovevano essere assunti a stomaco vuoto, un'istruzione comune nei testi medici accadici⁵³. Inoltre, il vademecum talmudico, come altri testi terapeutici, contiene rimedi alternativi per la medesima condizione, di solito introdotti da 'y lw, "sennò", che corrisponde all'*idem* (KI.MIN) delle ricette accadiche.

Tra le malattie riconoscibili menzionate in Git. 68a-70b ci sono: sangue alla testa, emicranie, vista offuscata, epistassi, sangue dalla bocca, mal di denti, tonsillite (?)⁵⁴, difterite (?)⁵⁵, catarro, dolori addominali, costipazione, diarrea, (dolori alla) milza, (dolori alla) cistifellea, (dolori) lombari e distensione (cfr. acc. *šemertu*; Sokoloff 2002: 961). Sebbene queste condizioni siano già state presentate, il testo in sé merita di essere oggetto di un'ulteriore analisi approfondita.

Ci sono molti altri passaggi aramaici nel Talmud babilonese che ci restituiscono delle ricette terapeutiche, seppur non nel modo estensivo ed esauriente di Git. 69a. Un buon esempio della tipologia si può desumere da 'Ab. Zar. 28a, un rimedio per una "spaccatura" all'ano:

Prendi (*lyty*) 7 granelli⁵⁶ della pianta alcalina (dal colore) del verme ('*hl' twln*')⁵⁷, avvolgili (*šyyr*; cfr. acc. *rakāsu*; Goltz 1974: 71) nel collo (di una veste) (*bhll' dby šw'r*'), avvolgili (*lykryk*) in una corda spessa (*nyr*'), met-

⁵³ Per paralleli mesopotamici, cfr. Herrero 1984: 43 ss., mentre alcuni paralleli greci per le espressioni accadiche sono stati notati da Goltz 1974: 240-242. Si deve notare però che vi è una differenza: i termini accadici sono di gran lunga più attestati rispetto alle espressioni greche corrispondenti.

⁵⁴ La parola *hynq* è un prestito dall'accadico *hinqu*, "restringimento", un sintomo associato al naso, sebbene questa etimologia non sia stata accettata da Sokoloff 2002: 458. La parola è stata associata al latino *astrangulo* da Rashi, che non si allontana molto dal valore accadico.

⁵⁵ Il nome accadico della malattia è *bū šānu*, sebbene non venga accolto da Sokoloff 2002: 250.

⁵⁶ Sokoloff 2002: 564 riconosce in *hyny* presente nelle edizioni a stampa una corruzione per *kwny*, "misure", dal momento che quest'ultimo termine compare in contesti analoghi in Git. 69a, dove viene riportata una ricetta per una condizione polmonare che richiedeva sette manciate (*kwny*) di *materia medica*. Vi è confusione nelle edizioni a stampa perché poco più avanti, in Git. 70a, il testo presenta *bwn* come una misura di capacità.

⁵⁷ Vedi Sokoloff 2002: 85-86, 1197, dove lo si collega all'acc. *uḫūlu*, "alcali", con la descrizione di un "verme colorato". Questo medesimo ingrediente compare in un'altra ricetta presente in Git. 69a. La pianta accadica, tuttavia, viene di solito descritta come *uḫūlu qarnānū*, "alcali cornuto" (sebbene via possibile anche un alternativo "alcali germogliato", vedi CAD Q 133). L'espressione accadica non ricalca quella dell'alcali presente nel Talmud. Potrebbe forse trattarsi di un caso di fraintendimento?

tilo a cuocere (*tmš*) in un balsamo bianco (*ntp*)⁵⁸, fallo arrostitire e spalmalo (*bdr*) su di esso (l'ano).

Tutte le istruzioni qui riportate ricordano quelle accademiche, come il “prendi” (acc. *teleqqe*) la pianta curativa, avvolgila in un panno (acc. *ina šubati tašammid*), lega il tutto con una corda (acc. *nīru*)⁵⁹, cuocilo o sminuz-zalo in un liquido (*ina mē tarammuk*), quindi arrostiscilo (acc. *taqallu*) per fare una polvere e infine spruzzalo (acc. *teṭetti*) sull'area colpita (Goltz 1974: 27, 31, 54-55).

Un'altra ricetta per la stessa condizione impiega persino un'espressione idiom-atica ritrovata nei testi accadici, ovvero il prendere il grasso di una capra vergi-ne (= acc. *uniqu lā petītu*) per la confezione di un unguento (Geller 1991: 103).

Il passo 'Ab. Zar. 28a riporta un'altra serie di ricette, stavolta per una condizione delle orecchie:

Prendi (*lyty*) le reni di una capra senza corna (*brh' qrh'*; cfr. Sokoloff 2002: 1039), tagliale lungo il lato, mettile sui carboni di un fuoco e lascia che essi applichino (*lyšdnhw*) alle orecchie questi fluidi (*my'*) che fuoriescono da quelle (= il preparato), né caldo né freddo, ma tiepido. Se (questo) non (dovesse funzionare) [seconda ricetta], prendi (*lyty*) il grasso (cfr. acc. *lipū*, “grasso”) di un coleottero di grandi dimensioni (*hypwšt' gmlnyt'*), lascia che si sciolga (*pšr*) e inseriscilo nel suo orecchio. Se (esso) non (do-vesse funzionare) [terza ricetta], fagli riempire il suo orecchio di olio (*mšh'*), e stringi 7 nodi (*ptylt'*; cfr. acc. *pitiltu*) di 'spst'.⁶⁰

La ricetta invita quindi ad attorcigliare i nodi in un tampone che viene arso a un capo e quindi inserito nell'orecchio, presumibilmente per far fuo-riuscire cerume o pus. L'uso di simili tamponi è tipico della medicina accadica che tratta condizioni dell'orecchio (Herrero 1984: 107). La ricetta termina con un invito a evitare colpi di vento che potrebbero portare il tampone acceso a scottare l'orecchio del paziente.

Una ricetta analoga è presente in questo preciso contesto e fa riferimento a una malattia non chiaramente identificata, *spdyn'*, forse una patologia gengivale o dentale. Il primo rimedio viene indicato in ebraico e suggerisce una dieta a base d'acqua, olio d'oliva e sale, e pertanto non deve essere di origine babilo-

⁵⁸ Cfr. acc. *naptu*, sebbene la definizione “nafta” suggerita dai dizionari di accadico sia dubbia. La traduzione segue Jastrow 1950: 898, e la stessa parola ricorre analogamente in Git. 69b. Sokoloff 2002: 750 traduce la parola come “una soluzione di datteri”, sulla base di un successivo commentario del periodo geonico.

⁵⁹ Sokoloff 2002: 753 nota l'affine accadico *nīru* all'aramaico *nyr'*. *Nīru* o la corda, tut-tavia, compaiono solo occasionalmente nei testi medici accadici, ovvero in contesti magici dove pietre e nodi vengono legate a una corda contro la paralisi; vedi CAD N/2 265.

⁶⁰ Cfr. acc. *aspastu*, CAD A/2 338, una parola rara, ma possibilmente indicante un nome di pianta.

nese. La seconda, invece, incoraggia la preparazione di un “unguento (*mšh*) di (grasso di) oca su ala di oca”, da applicare esternamente⁶¹. L’uso di unguenti era comune nelle ricette accadiche in generale (Herrero 1984: 98 ss.), ma anche nel caso specifico di problemi ai denti e alle gengive⁶². Il Talmud riferisce un aneddoto attribuito ad Abaye, dove si racconta che provò questa cura senza alcun successo finché incontrò un arabo che gli disse di arrostitire un nocciolo d’oliva acerba su una nuova picca (*mr’ hdt*) e di strofinarlo sulla gengiva, e così venne curato; questo commento aggiunto sembrerebbe spurio.

Una ricetta in ’Ab. Zar. 28a veniva impiegata per un problema interno (*’stwmk’ dlyb*, *supra*): “prendi (*myty*) cumino (*kmwn*; cfr. acc. *kamūnu*), carvi (*krwy*), *nyny*’ (cfr. acc. *nīnū*), *’gdn*⁶³, *satureja* (*šytry*), timo (*’bdt*, var. *’brt*), e *llyb* nel vino”. In ricette accadiche corrispondenti, le piante e i minerali venivano spesso sminuzzati e mescolati nel vino per preparare una pozione da far bere al paziente.

Un numero di ricette è ascripto ad Abaye, che dichiarava di averle apprese da sua “madre”, come nel caso della seguente cura tratta da Git. 67b, dove una “febbre di un giorno” (*šymš’ bt ywm*) viene trattata dando acqua al paziente; per una “febbre di due giorni”, si prescrive al paziente *sykwry* (un salasso?); per una “febbre di tre giorni”, si danno al paziente carne rossa e vino. Per una “febbre vecchia” (*šymš’ tyqt*) il rimedio consiste di un rituale magico: esso prevede il posizionamento di una gallina (*trnglt*) sulla testa rasata del paziente che, dopo questo atto, deve immergersi nel fiume.

Questa cura ricorda i rituali accadici *namburbî* che venivano spesso eseguiti presso le rive dei fiumi, mentre il posizionamento di una gallina sulla testa del paziente trova paralleli nei rituali magici accadici, dove viene posto sul paziente malato un maiale, affinché il male che affliggeva tutte le parti del corpo del paziente si trasferisse su quelle dell’animale (Geller 1991: 108). Se quel rimedio particolare non dovesse funzionare, una ricetta alternativa per *šymš’* (insolazione) propone di far assorbire del vino alla carne rossa. Infine, nel caso di un raffreddore⁶⁴, si deve somministrare al paziente della carne grassa su carboni con vino non diluito. È probabile che queste ricette siano

⁶¹ Vedi l’acc. *kurkū* “oca”, CAD K 563, dove l’oca risulta comunemente impiegata come *materia medica*.

⁶² Vedi Campbell Thompson 1926: 57 ss., dove è proposta la traduzione di due composizioni mediche accadiche, “Se i denti di un uomo fanno male” e “Se la bocca di un uomo è dolorante”.

⁶³ Vedi Sokoloff 2002: 78, dove viene fornita un’etimologia neo-persiana a partire da *an-gudān*. È sorprendente quanto poche siano le parole persiane riscontrabili nella *materia medica* talmudica.

⁶⁴ *Tlg*, lett. “neve”, interpretata da Sokoloff 2002: 1208 come (brivido causato dalla) neve, ma risulta troppo letterale; la parola “neve” viene qui impiegata in modo figurato per descrivere i brividi.

tutte abbreviate e corrotte; sebbene esse avessero potuto basarsi in definitiva su cure più complesse per febbri in Babilonia, non ci sono paralleli rintracciabili nel corpus accadico.

Abaye propone, in Git. 70a, una ricetta per una condizione collegata di “bruciatura nelle ossa”, ma in questo caso egli cita una regola generale della medicina, ovvero che le cure devono essere assunte a stomaco vuoto (una regola comune anche per la medicina accadica)⁶⁵, per 3, 7 o 12 giorni. Dopo la somministrazione delle cure, si dovrebbe far mangiare al paziente *šatita* con lenticchie e vino vecchio, mischiandoli insieme in eguali proporzioni (un'altra prassi comune in Mesopotamia; Goltz 1974: 20, 32-33, 41), e infine avvolgere il paziente nel suo mantello e farlo dormire. È verosimile che questa ricetta sia stata fraintesa dagli stessi redattori del Talmud.

La parola *šatita*, invece di far riferimento a una pietanza, potrebbe essere semplicemente una parola generica per una “bibita”, e l'avvolgere nel mantello deve essere una probabile corruzione in luogo dell'istruzione di avvolgere la *materia medica* in un panno o in un batuffolo di lana (acc. *itqu*) e applicarla come cataplasma⁶⁶.

In un altro passo (Git. 86a) Abaye propone una cura (per una condizione non specifica)⁶⁷ che sembra babilonese, a giudicare dai minerali e dalla *materia medica*. La ricetta richiede “scorie di ferro” (*gynbr*), scarti d'argento (*mrtk*), zolfo⁶⁸ e altra *materia medica* da applicare con una piuma⁶⁹.

Ket. 77b cita una cura di Abaye per *ra'tan*, che segue l'elenco dei sintomi della malattia già visto in precedenza:

La sua cura: *pyl'* (= acc. *pillû* “mandragola”), *lwdn'* (var. *lwd*, *lydn'*, *lywdn'*), macinatura (*gyrd'*) di una noce (*'gwz'*: var. *d'zg'* “vetro”) e di *'šp'* (“cuoio”),⁷⁰ e *klyl mlk'* (“corona del re”, var. *klyl' dmlk'*) di *mtl'* (var. *mtlly'*)⁷¹ di una palma da datteri rossa, bollite (*šlyq*) insieme equamente (*bhdy hddy*; una variante aggiunge *mpr' w'd pny'*, “dalla mattina alla sera”).

⁶⁵ Vedi Goltz 1974: 240, n. 10 per un'espressione greca analoga tratta dalle ricette.

⁶⁶ Un batuffolo di lana si può scorgere in 'Ab. Zar. 28a, in un contesto medico.

⁶⁷ Il testo aggiunge questa ricetta, desunta da Abaye, a una discussione su una bolla manifestatasi su uno schiavo e possibile motivo per mandarne in fumo la vendita.

⁶⁸ *Kybryt'* = acc. *kibrītu*, vedi Herrero 1984: 56. Le parole aramaiche per “scoria di ferro” e “scarto d'argento” non sono ben attestate, ma l'acc. *kibrītu* “zolfo” ricorre in ricette mediche con altri minerali, *ru'titu* e *pappasitu*, zolfo giallo e gesso bianco, che potrebbero rivelarsi rilevanti per il significato originario del passaggio talmudico.

⁶⁹ L'uso di una piuma per l'applicazione di *materia medica* ricorre anche in una ricetta molto tarda, ascritta a Mar bar Rab Ashi (458-468 d.C.) in 'Ab. Zar. 28a, dove per un mal di denti si applica del grasso d'oca con una piuma d'oca.

⁷⁰ Tuttavia, risulta migliore la var. *d'wškp* “sellaio”, dal momento che l'accadico *aškāpu* “conciatore” rappresenta sia il nome di una pianta che di una pietra, vedi CAD A/2 442.

⁷¹ Cfr. acc. *tuhallu*, “dattero acerbo”; vedi AHW 1366.

Il resto della ricetta è altrettanto problematico: il paziente viene portato in una “casa di marmo” (*byt' dšyš'*), ma se non ce n'è una, deve essere portato in una casa spessa sette mattoni (var. *lybny*, *lwbny*); sulle sue tempie (*'r'yt'*, *'ryyt'*)⁷² devono essere versate 300 tazze del miscuglio finché il suo “cervello” non diventi morbido, lui possa *tirar fuori* (*qr'*) il suo cervello [*mwḥyh*] (var. *wqr' lyh lmwḥyh*) e portare quattro foglie di mirto (*'s'*) da legare e applicare su ciascun piede, l'applicazione sarà presa con *rasature* (Jastrow 1950: 1274, var. *sybt'*) e bruciata, altrimenti [la malattia] ritornerà al paziente.

La formulazione ingarbugliata di questa ricetta dà l'impressione di una tentata misura chirurgica al cervello, il che è piuttosto improbabile. Possiamo spiegarci l'incomprensione attraverso il riesame dei termini impiegati. La frase “essere appeso da ciascun piede”, per esempio, fa probabile riferimento ai piatti della bilancia (Jastrow 1950: 672), mentre il suggerimento finale di bruciare l'applicazione curativa riflette una prassi molto più antica, ma non rara, nella medicina accadica, dove i miscugli e le bende usate andavano bruciate⁷³. Inoltre, espressioni come *lmwḥyh* non fanno riferimento al “cervello” (*mwḥ*) ma rappresentano una forma verbale suffissale di 3 persona maschile singolare, lett. “pestarlo”. I verbi *qr'* (“strappare”), *ipy* (“rendere morbido”) e *mwḥ* (“pestare”) fanno tutti riferimento ad azioni eseguite su *materia medica*, e non sul paziente.

È probabile che anche il resto del passo sia corrotto. Per esempio, la “casa di marmo” (*byt' dšyš'*) rappresenta una probabile corruzione per *by šmš'* “al tramonto” (Jastrow 1950: 1602). Le comuni istruzioni accademiche, sulle quali questo testo probabilmente si basa, fanno riferimento o alla preparazione della *materia medica* alla luce del sole (*ina maḥar šamši*) o al lasciarla riposare sotto le stelle (*ina kakkabi tušbat*)⁷⁴.

In Yeb. 76a, R. Idy bar Abin (vissuto attorno al 350 d.C. ca.) sembra aver scritto al suo collega anziano Abaye⁷⁵ chiedendogli come si poteva trattare una perforazione del pene; lo stesso passaggio (vedi *supra*) registra un testo diagnostico per vedere se questa perforazione influiva sulla corretta fuoriuscita del seme. La risposta per questo caso suggeriva una ricetta per guarire

⁷² Vedi Sokoloff 2002: 171, che lo interpreta come “parte alta del cranio”.

⁷³ Si può trovare un riferimento all'arsione di bende in una tavoletta medica da Emar, datata alla seconda metà del II millennio a.C., cfr. Tsukimoto 1999: 194, 197 (vedi II. 85-86). Il medesimo testo raccomanda anche un rituale che prevede un altare per l'incenso e la fasciatura della testa e della vita del paziente con della lana blu; alla fine del rituale, la lana e gli oggetti rituali dovevano essere gettati nel fiume.

⁷⁴ L'istruzione di esporre la *materia medica* “nella direzione opposta al sole” ricorre anche nelle ricette mediche egiziane, come nel caso di una prescrizione per produrre degli unguenti per l'occhio, cfr. Dieleman 2003: 108.

⁷⁵ Potrebbe anche darsi che si tratti di un accorgimento stilistico.

la ferita, che prevedeva il ricorso a un chicco d'orzo per strappare (o grattare) la perforazione e a del grasso, da spalmarci sopra.

Si poteva anche prendere una formica di grandi dimensioni (lett. "come un cammello")⁷⁶, farle mordere la perforazione e poi tagliarle la testa. Si doveva utilizzare un granello di grano (per lacerare il pene) perché il ferro avrebbe provocato infiammazioni. Questa operazione si poteva eseguire solo nel caso in cui la perforazione fosse stata di piccole dimensioni; se invece fosse stata grande, si doveva sfilare la benda⁷⁷.

Anche se la ricetta così com'è non trova paralleli accadici, sono presenti degli aspetti che vale la pena di considerare. La "madre" di Abaye non è stata citata come fonte di questa ricetta. Inoltre, sono presenti degli ingredienti, tra la *materia medica*, che potrebbero essere stati facilmente oggetto di corruzione nel corso della trasmissione testuale. Il ricorso a una formica nelle ricette non ci stupisce perché anche in quelle accademiche venivano macinate diverse specie di piccoli animali (come lucertole e scorpioni, o parti di essi) e impiegati come *materia medica*⁷⁸.

Deve essere bastato poco perché i redattori successivi fraintendessero l'impiego della testa di una formica quale elemento di *materia medica* con un uso della formica nel senso più drammatico appena visto. È chiaro, dai commenti finali, anche che la ferita andava fasciata, cosa che ci si aspetterebbe nel contesto di perforazioni della pelle. Infine, l'uso di un chicco d'orzo quale bisturi lascia interdetti, come anche il commento che invita a non servirsi del ferro, anche se sappiamo davvero molto poco anche sulle più basilari pratiche chirurgiche della Mesopotamia.

La medicina pediatrica viene considerata sia nella medicina babilonese (Volk 1999) che nel Talmud, anche se in quest'ultimo caso vi sono rare attestazioni. Un passaggio, tratto da Yom. 78b, riferisce che cosa poteva fare un bambino mentre gli adulti facevano il digiuno. Abaye cita nuovamente sua "madre": "Per la crescita di un bambino (*rybytyh dynwq*), acqua calda e olio. Se è cresciuto un po', uova in *kutah*. Se è cresciuto (ancora) un po', rottura di vasi (d'argilla)".

Non è chiara quale sia la condizione che qui si mira a curare, dal momento che la ricetta sembrerebbe citata all'infuori del suo contesto originario e potrebbe anche semplicemente rappresentare una serie di norme per la nutrizione dei bambini. Gli editori della Ghemarah aggiungono un commento, per il quale Rabbah (un contemporaneo di Abaye) aveva l'abitudine di comprare

⁷⁶ Vedi Sokoloff 2002: 289, 755, 1121 (*šwmšn' gml'* var. *šwmšmn' gmln'*).

⁷⁷ Vedi Sokoloff 2002: 1032 (sebbene faccia riferimento a Yeb. 76a).

⁷⁸ Herrero 1984: 50-51. Lo scorpione figura quale *materia medica* in Git. 69b.

vasi d'argilla rotti affinché i suoi bambini li rompessero – ma potrebbe anche trattarsi semplicemente di giochi, e non di cure.

Un altro brano pediatrico compare in Ket. 50a, dove Abaye (rifacendosi ancora a sua “madre”) dichiara: “un bambino di sei anni, se punto da uno scorpione, non sopravvive. Qual è la cura? Bile (*mrrrt*) di nibbio bianco nella birra, fa che sia spalmato su di lui e che lo beva. Un (bambino) di un anno, se punto da un'ape, non sopravvive. Qual è la cura? Liane (*'šwwt*) di palme da dattero”⁷⁹.

A questo passo possiamo accostare dei paralleli babilonesi che affrontano casi di bambini e giovani adulti di diversa età afflitti da tre tipi di epilessia o convulsioni (Heessel 2000: 381 ss.; Stol 1993: 89). Per esempio, sono citati i casi di un bambino colpito dalla condizione nel suo terzo, settimo o decimo anno di vita, ma anche di adulti di venti o trent'anni. Nelle prime ricette il paziente muore (come nel nostro esempio talmudico) ma la ricetta accadica aggiunge: “egli morirà, ma per evitare che muoia, fa' così e così ...”. Inoltre, in un testo terapeutico accadico, la paralisi *šimmatu* risulta causata dalla puntura di uno scorpione⁸⁰. Il nodo centrale è che, sebbene queste punture di regola non siano fatali, si riteneva comunque che punture e morsi, come quelli di cane, o il verme del dente, ecc., potessero provocare malattie in generale⁸¹.

Infine, anche nelle ricette talmudiche troviamo la “farmacia sporca” (*Dreckapotheke*), ma nella forma di nomi di copertura o nomi segreti di piante, come in Babilonia e in Egitto⁸². Nel manuale medico talmudico (Git. 68b-70a) vi è una serie di esempi di nomi in codice per *materia medica*, solitamente nella forma di escrementi o sangue di vari animali, e questi ingredienti vengono di regola menzionati con un invito in calce all'essere “cauti” (*nzdhr*), dal momento che la *Dreckapotheke* poteva essere anche nociva. Il fatto è che, al tempo in cui il Talmud venne redatto, si era persa la nozione

⁷⁹ Per *'šwwt* vedi forse CAD A/2 355 s.v. *āšūtu*, “una foglia di palma speciale”, notato da Sokoloff 2002 159, sebbene la parola accadica non sia annoverata come *materia medica*.

⁸⁰ Vedi Campbell Thompson 1930: 128 e AMT 91/1, v. 1: “se un uomo è colpito dalla paralisi causata da uno scorpione” (*šimmat* GĪR.TAB.GIG), ma non seguiamo qui la traduzione offerta da Thompson relativa ad “avvelenamento causato da uno scorpione”.

⁸¹ Vedi Finkel 1999. Qui l'autore presenta dei testi accadici dove si afferma che il morso del cane lasci nella carne della vittima la sua progenie, e che la saliva del cane generi un cuculo. Finkel ritiene che questo passaggio rappresenti una descrizione della rabbia, ma potrebbe anche darsi che il morso del cane fosse ritenuto responsabile per le condizioni più disparate, inclusi problemi associati al parto.

⁸² Vedi il fondamentale contributo di Köcher 1995, dove le ricette accademiche vengono indicate con nomi segreti per *materia medica* come *Dreckapotheke* (escrementi umani o animali). Altri esempi di simili nomi di copertura sono “vulva di asina”, “polvere dalla latrina”, “ossa umane”, “zanna di elefante”. Simili esempi di nomi in codice per *materia medica* sono noti anche dai papiri magici greci dall'Egitto, vedi PGM XII 407-444, discussi da Dieleman 2003: 224 ss. Il fine dei nomi in codice era quello di impedire ai profani di tentare di replicare queste cure mediche.

che la *Dreckapotheke* rappresentasse nomi in codice di piante comuni. Nel manuale medico talmudico troviamo ingredienti come sangue di gallo selvatico, polvere del bagno, escrementi di cane bianco⁸³.

Un esempio calzante si può trovare in una ricetta di Abaye riportata in 'Er. 29b, che il rabbino dice di aver imparato da sua madre e che doveva essere utilizzata contro la "debolezza del cuore", probabilmente l'impotenza (con *lb'* da intendere come un eufemismo per pene, proprio come in accadico). La ricetta prevede che il medico prenda la carne dalla coscia destra di un ariete e "sterco dal pascolo di Nisan"; in alternativa, il medico poteva prendere del salice, che probabilmente deve essere l'equivalente segreto del nome in codice "escrementi di Nisan". La cura "semplice" deve essere carbonizzata, mischiata nel vino e bevuta.

8. *Materia medica*

In 'Ab. Zar. 28b si può trovare una regola generale (aramaico *symn'*) per le cure medicinali: "umido per il secco, secco per l'umido", il che significa che *materia medica* bagnata dovesse essere applicata a malattie secche, mentre *materia medica* asciutta dovesse applicarsi a condizioni umide; la regola probabilmente trovava applicazione nel caso di lesioni cutanee e ascessi.

Anche in questo caso, è necessario distinguere tra *materia medica* prescritta per malattie in Palestina e quella prescritta a Babilonia, differendo le zone non solo per flora, ma anche per tradizioni mediche. Si può comunque identificare nel Talmud babilonese la *materia medica* che veniva tradizionalmente impiegata nella medicina mesopotamica.

Un caso lampante di *materia medica* mesopotamica si può trovare nella terapia per le ferite. Anche in questo caso dipendiamo da un consiglio di Abaye, che trasmette due cure della "madre". In B.K. 85a, per esempio, il miele viene citato per la sua efficacia nella cura delle ferite [una regola generale]. Richiesto a proposito della cura di *grgwny*⁸⁴, Abaye chiarisce la parola e raccomanda l'uso di *'hl' wqyr' wqlb'*, "alcali (acc. *uḫūlu*, vedi Sokoloff 2002: 85), cera e pece"⁸⁵, proprio come in un altro luogo Abaye cita sua

⁸³ Vedi Geller 2000a: 18 ss., dove vengono identificati dei nomi in codice per *materia medica* nelle ricette talmudiche. Il riferimento alla polvere del bagno (*ibid.*: 23) si può riferire all'accadico *eper asurrē*, "polvere della latrina". Devo a Andrew George l'informazione sul fatto che *asurrū* faceva riferimento alla latrina o al bagno.

⁸⁴ Jastrow 1950: 264, definita come "lavoro in vimini" o "cicatizzazione".

⁸⁵ Il significato è incerto, e dalle molte varianti, ma rimandiamo a Sokoloff 2002: 1017. La pece veniva impiegata talvolta nelle ricette mediche mesopotamiche per unguenti e bende, vedi Herrero 1984: 56.

“madre”: “il bendaggio per una ferita richiede sette parti di grasso e una parte di cera” (Shab. 133b)⁸⁶. Raba, un contemporaneo più giovane di Abaye, consiglia cera e pece, ma osserva che quando insegnò questo precetto a Mahoza, una famiglia di medici “le stracciò” (probabilmente riferendosi alle bende), segnalando rivalità professionale.

Di tanto in tanto vengono menzionati nel Talmud anche dei *simplicia*, rimedi consistenti di una sola pianta o sostanza per curare un’unica condizione medica; in molti casi il Talmud chiede ulteriori chiarimenti perché i nomi delle piante, per varie ragioni, non sono riconoscibili. Nel caso di una cura per la diarrea, si tratta della pianta *dardara*’ (Git. 70a), che Abaye deve tradurre (come *mwryq*’ *dhwhy*), anche se il nome di pianta di fatto è noto anche dall’accadico.

Allo stesso modo, il Talmud chiede informazioni circa gli usi medicinali per i quali si indica la pianta medicinale *grgyr*’ (Er. 28b), ma la stessa è nota in accadico come *gurgurru* (CAD G 139). Un altro *simplicium* compare in Er. 29a, dove Abaye, citando sua “madre”, afferma che il seme di canapa (*kys*’*ny*)⁸⁷ è indicato per il “cuore” (nel senso di “mente”) perché annulla i pensieri, probabilmente quelli cattivi. Anche Shab. 65a registra una ricetta semplice, la quale consiglia dei grumi di sale per delle gengive malate⁸⁸.

In Ned. 41b un’affermazione proverbiale ebraica afferma che *’rsn* è buono per malattie, ma nel Talmud aramaico si chiede di che sostanza si tratti. Un’autorità spiega *’rsn* come “bucce di orzo che rimangono impigliate in cima al setaccio”, e Abaye commenta che esso deve essere bollito come la carne di bue. È probabile che la *materia medica* in questione corrisponda all’accadico *arsānu* “semola”, che veniva bollita in una minestra come parte della preparazione di una medicina (CAD A/2 307). Un’altra possibile etimologia accadica per *materia medica* si può trovare in Ned. 8b, dove Abaye afferma che un “granello” di giorno guarisce” (*hrg*’ *dywm*’ *msy*), facendo probabile riferimento al nome di una medicina.

La stessa citazione ricorre in Yom. 20b, *h’y hrg’ dywm’ l’šmyh*, il che implica che le lettere *l’* facciano parte del nome *hyrgl*⁸⁹. Essendo improbabile che un “granello” o una particella di polvere siano ingredienti di *materia medica*, il termine *hyrgl*’ potrebbe forse corrispondere all’accadico *irgilu* (affine al siriano *hargālā* e all’ebraico *hrgl*), un tipo di locusta presente nella *materia*

⁸⁶ Si tratta di un equivalente all’accadico *lipū*, “grasso”, e *iškuru*, “cera”, comunemente impiegate insieme per fasciature e supposte nella medicina mesopotamica; vedi Herrero 1984: 101.

⁸⁷ Sokoloff 2002: 577. Questa pianta potrebbe corrispondere all’accadico *kiššānu*, un legume che trovava impiego nelle ricette mediche, vedi CAD K 456-457.

⁸⁸ Aram. *dwršyny* = acc. *dūr šinnī*, lett. “muro dei denti” o gengive.

⁸⁹ Diversamente dalla soluzione proposta in Sokoloff 2002: 381, “polvere del raggio di sole chiamato *lā Yom*”, che non ha molto senso.

medica (Landsberger 1934: 123). Altri due tipi di locuste trovano impiego nella medicina mesopotamica: una è *erib tamti*, “locusta marina” o gamberetto (Herrero 1984: 50), la quale potrebbe fornire un altro supporto per *hyrg(l) ’dym’* (sic), ossia un tipo di “locusta marina”.

D’altro canto, non tutte le discussioni talmudiche hanno vera e propria rilevanza medica. Un dibattito sugli effetti positivi o negativi del pesce per gli occhi risulta parzialmente basata su dei giochi di parole, e non su delle motivazioni razionali (Ned. 54b). Altri commenti si concentrano sulla dieta, come, per esempio, il detto per cui la birra egiziana sarebbe un buon lassativo, mentre quella babilonese risulterebbe efficace contro la costipazione (Shab. 110a).

Troviamo anche generiche discussioni e descrizioni di piante quali *materia medica*, specie nei casi in cui si cerca di riconoscere un termine ebraico in un suo equivalente aramaico. In un esempio tratto da Shab. 109b si accosta l’ebraico *’zwb* (issopo?) all’aramaico *ibrt’ br hmg*, var. *’brt’ br hyng*, o maggiorana (*šwmšwq*)⁹⁰. Simili descrizioni di piante potrebbero ricordare le liste di piante canoniche della Mesopotamia conosciute come *Uruanna*, dove le piante venivano elencate sulla colonna sinistra, mentre su quella destra veniva registrata una breve descrizione. Allo stesso modo, in Hul. 59a, la Ghemarah chiede: “che cos’è *ty’h* (= una pianta)?”. La risposta è “una radice di ‘pianta amara’ (*’yqr’ dmryrt*)”. In un altro passo precedente, Hul. 58a, si spiega (in aramaico) il nome ebraico della pianta *hltyt* come una sostanza in grado di far rivoltare lo stomaco; e infatti, se si ingerivano tre sicli di *hltyt* a stomaco vuoto (*’lyb’ ryqn*), la propria pelle (*mškyh*) ne sarebbe stata lacerata. L’assunzione di medicine a stomaco vuoto era un prerequisito frequente nella terapia babilonese.

9. Anatomia e fisionomia

È impressionante che le discussioni più generiche e teoriche sull’anatomia nel Talmud babilonese consistano di *beraitot*, ovvero di antiche tradizioni ebraiche della Palestina (Principe 1993). Come nei testi medici greci, nemmeno le fonti talmudiche indulgono nella dissezione (con un’unica eccezione notevole, che vedremo in seguito), forse in riferimento alla credenza per la quale il corpo dei morti sarebbe apparso nel mondo futuro nella forma corporea che aveva in vita, e quindi ogni alterazione sul corpo dopo la morte avrebbe influenzato il futuro dello spirito del morto. La scienza greca si è aperta alla dissezione umana per un breve periodo nel III secolo a.C., ma successivamente anche Galeno studiò l’anatomia interna animale piuttosto che quella umana.

⁹⁰ Lo stesso passaggio, tratto da Shab. 128a, viene citato in Sokoloff 2002: 77.

Markham J. Geller

Gli esiti di questi tabù contro la dissezione – o, per lo meno, la riluttanza alla dissezione di corpi umani – fecero sì che i medici e i terapeuti avessero un’idea piuttosto vaga dell’anatomia interna umana, con minime conoscenze circa la funzione degli organi (come per esempio nel caso della milza e del pancreas), e che rimanessero del tutto allo scuro di altri organi come la ghiandola prostatica o i linfonodi⁹¹. È possibile che la mummificazione in Egitto avesse fornito utili informazioni sull’anatomia interna, ma è lungi dall’essere chiaro se simili conoscenze siano mai state trasmesse a medici ed eruditi.

I seguenti commenti in aramaico dovevano aver trovato origine in Babilonia. Rabba (morto nel 330 d.C.) si lamenta delle lezioni anatomiche di R. Hisda perché non erano sulla Torah⁹². Le lezioni spiegavano perché non si dovesse forzare la defecazione: il retto (o gli intestini) sedevano su tre “denti” che potevano essere danneggiati dal passaggio delle feci (Shab. 82a). Non abbiamo paralleli accadici a supporto di tale nozione.

Yeb. 75b riporta la storia di un uomo che, salendo su una palma da dattero (*dyql*), venne ferito ai testicoli da una spina: il suo (seme) fuoriuscì come un filo di pus (*khwł smwgl*), ma egli riuscì comunque a generare figli. In seguito, Mar Samuel scrisse a Rab a proposito di questo caso mettendo in dubbio l’eredità dei figli dell’uomo (Rosner 1977: 162). Il sintomo ci è già noto dalla medicina accadica, e nello specifico da un testo terapeutico che recita: “se il testicolo di un uomo contiene pus” (AMT 61/5, 5).

Come nel caso di altre questioni tecniche, la Ghemarah spesso va alla ricerca di spiegazioni per termini ebraici dalla Palestina che non venivano del tutto compresi a Babilonia. Un buon esempio di questa prassi compare in Bek. 38a, dove la Ghemarah chiede quale sia il significato dell’ebraico *’hrys*, facendo riferimento a un “occhio” nella Mishnah, e R. Papa spiega (in aramaico) *twr’ br’ d’n*, “la fila più esterna dell’occhio”. Un’altra affermazione nel medesimo contesto indica che il bianco dell’occhio veniva chiamato “grasso” dell’occhio (*trb’ d’yn*) (Bek. 38b).

⁹¹ Vedi Lloyd & Sivin 2002: 219-220, dove si ricorda come gli eruditi cinesi non avessero praticato la dissezione anatomica prima del secolo XI d.C. (a eccezione di un solo caso registrato per l’anno 11 d.C.) e come nemmeno la ricomposizione delle ossa fosse praticata da medici non specializzati. Il fatto che la dissezione rappresentasse un tabù viene dato per assodato, ma non viene mai concretamente esplicitato nelle fonti, analogamente al caso della Mesopotamia: le fonti non fanno mai menzione di autopsie, ma non vengono nemmeno proibite esplicitamente. Per un breve periodo nel corso del secolo III a.C., i medici greci alessandrini Erofilo ed Erasistrato eseguirono dissezioni sui prigionieri forniti dai Tolomei, ma simili indagini anatomiche sono state rare nell’antichità; cfr. *ibid.*: 98.

⁹² R. Hisda morì nel 309 d.C., vedi Strack & Stemmerger 1982: 96. Vedi anche Kalmin 1994: 179, a proposito della frequente confusione tra i nomi Rabbah e Raba (Rava), il quale morì nel 352 d.C. (Strack & Stemmerger 1982: 99).

Bek. 43b elenca le caratteristiche dei sacerdoti interdetti a causa di deformità, calvizie inclusa (considerata una malattia nell'antichità). Inoltre, Bek. 45a, in un testo a predominanza ebraica frammista ad aramaico, elenca le caratteristiche fisiche che ricordano i presagi fisiognomici babilonesi, del tipo “(se un) uomo ha piedi larghi come un'anatra”.

Nel Talmud appaiono occasionalmente delle spiegazioni per cambiamenti nella fisionomia umana ed esse devono essere intese come delle possibili indicazioni del pensiero scientifico del tempo. Per esempio, un commento riportato in Bek. 7a afferma che la presenza di “vapore (corporeo) caldo” (*hbl'*) in un asino rende le sue urine dense (Sokoloff 2002: 360; Jastrow 1950: 330), ma dal contesto non si riesce a capire se una simile affermazione fosse il risultato di un'osservazione empirica. Un ulteriore esempio di tale ragionamento appare nella discussione aramaica in B.K. 98a, dove si spiega che la sordità è indotta da una ferita che provoca sangue nell'orecchio. Questo commento si può accostare a un testo cuneiforme che fa riferimento alla presenza di sangue nell'orecchio (e in altri organi) quale sintomo di malattia (cfr. *Sa-kikkû* XVII, 25).

Infine, sebbene la terminologia anatomica nel Talmud babilonese sia quasi interamente in ebraico con prestiti greci, ci si può comunque imbattere di tanto in tanto in prestiti accadici nelle discussioni sull'anatomia, come nel caso di Hul. 55b, dove il termine *šlpwḥyt*, “vescica”, in contesto ebraico, viene riferito all'aramaico *šlpwḥ* “vescica” affine all'accadico *ellipuhḥu* “vescica”⁹³.

Forse, il passo più famoso sull'anatomia presente nel Talmud (Bek. 54a) riguarda la dissezione. Si tratta di un passaggio in ebraico citato e riferito a Mar Samuel (morto nel 254 d.C.), il quale indica che l'argomento era discusso in Babilonia (Rosner 1977: 168):

Gli studenti di R. Yishmael presero il corpo della prostituta che era stato dato alle fiamme dal re, essi la esaminarono e trovarono 250 ossa, e la risposta è che il corpo di una donna presenta due cardini (*syrym*) e due porte (*dltwt*).

Dal momento che R. Yishmael visse in Palestina all'inizio del II secolo d.C., questa storia potrebbe essere circolata già una generazione prima di Mar Samuel. Il passaggio non fa un riferimento specifico alla dissezione, ma l'implicazione è ovvia e, ad ogni modo, il fatto doveva aver avuto luogo in Palestina piuttosto che in Babilonia. L'oggetto della ricerca era quante ossa contenesse un corpo umano, e per tale questione le fonti ebraiche della Palestina offrivano delle risposte standardizzate. In base a Ned. 32b, il corpo aveva 248 “arti” (*'brym*), una tradizione che ci è nota anche dalle ciotole ma-

⁹³ Vedi Sokoloff 2002: 1153, dove si cita un'unica attestazione in 'Ab. Zar. 40b.

giche babilonesi⁹⁴. Non è chiaro, tuttavia, da dove venissero tratte queste osservazioni. In nessun sistema questi numeri dovevano basarsi sulla dissezione e sull'evidenza empirica.

Si può derivare una simile storia sulla dissezione dal circolo di R. Yishmael, ma in questo caso la dissezione viene ascritta a Cleopatra d'Egitto. Secondo Ned. 30b, R. Yishmael sosteneva che un feto maschio si formasse nel 41° giorno, mentre una femmina avesse bisogno di altri 40 giorni per costituirsi. I colleghi di R. Yishmael risposero per le rime ricordando un aneddoto su Cleopatra e su un esperimento effettuato sulle sue schiave: essa le avrebbe fatte impregnare e in seguito uccise e sezionate, al fine di verificare se un feto maschio e un feto femmina si sviluppavano alla stessa velocità. Secondo questo racconto, tutti i feti, sia maschi che femmine, risultavano formati entro il 41° giorno (Preuss 1911: 389-390; Stol 2000: 10, 17-20).

Questa storia allude alla tradizione, conosciuta da Galeno e altri, per la quale Cleopatra si sarebbe stata promotrice di un'opera di cosmesi, che doveva includere anche ricette per la calvizie⁹⁵. L'aneddoto in sé ha poca rilevanza per la medicina babilonese, dal momento che la medicina mesopotamica non fa alcun riferimento allo sviluppo fetale. Abaye, in seguito, commenterà la questione (citato nello stesso passo, in Ned. 30b) con due sole parole: *symnyhwn šwyn*, “i loro segni sono uguali”, il che significa che le caratteristiche (*symn*) dei feti maschi e femmine erano identiche. La chiosa di Abaye non era basata sulla dissezione o su esperimenti, ma probabilmente rappresentava il risultato di un esame di quanto veniva espulso a seguito di aborto naturale, e la sua conclusione è vaga. Proprio come i sacerdoti babilonesi della divinazione che esaminavano scarichi insoliti (acc. *izbu*) per la loro rilevanza portentosa, Abaye conclude in modo analogo che il “segno” era il medesimo sia per feti maschi che per feti femmine nelle loro rispettive fasi di sviluppo, ossia se essi rendessero la madre impura ai fini rituali (Geller 2000c: 4).

Un altro caso, che probabilmente ebbe luogo in Palestina e non a Babilonia, appare in Hul. 45b:

R. Levi⁹⁶, mentre sedeva alle terme (*by mswt*'), vide un uomo che scuoteva la testa e diceva che il suo cervello (*mwlyh*) era deperito, ma Abaye commentò (in ebraico): “ciò dimostra che non può generare figli”.

⁹⁴ Vedi Shaked 1995: 210, dove si fa riferimento a un demone che affligge le 252 membra della cliente. Come spiega Shaked (n. 70), si riteneva che una donna contenesse 252 membra, ossia quattro in più rispetto all'uomo, sulla base della discussione in Bek. 45a. Nell'antichità i sapienti cinesi presumevano che il corpo umano fosse costituito da 360 o 365 articolazioni, e quest'ultima ipotesi risulta influenzata dalla durata dell'anno solare; vedi Lloyd & Sivin 2002: 221, 225.

⁹⁵ Galeno, *De compositione medicamentorum secundum locos*, cfr. ed. Kühn XII 403-405, 432-434, 492-493 (si ringrazia Laurence Totelin per i riferimenti).

⁹⁶ Si tratta di un insegnante palestinese di terza generazione (Strack & Stemberger 1982: 94).

Stando ad alcuni passi del *Corpus Hippocraticum* e di Aristotele, il seme discende dal cervello. Sembra quindi probabile che il commento ebraico sia stato a torto attribuito al sapiente babilonese Abaye.

10. *La chirurgia, il trattamento delle ferite e la flebotomia*

Dalla Babilonia abbiamo poche prove di pratiche chirurgiche e non ne abbiamo nessuna per il salasso, che divenne una procedura medica comune nel mondo greco-romano e venne sostenuta in quanto tale da medici illustri come lo stesso Galeno (Bauer 1966; Brain 1986). Le fonti cuneiformi non ci trasmettono informazioni sulla ricomposizione delle ossa rotte o sul bendaggio delle ferite, anche se non bisogna escludere per questo che tali attività non fossero oggetto della prassi medica a Babilonia. Le fonti a nostra disposizione, benché estensive, non sono complete, e potrebbe anche darsi che la chirurgia e forse anche la flebotomia non fossero semplicemente considerate oggetti appropriati per l'esercizio scribale. A questo dato si potrebbe ascrivere la mancata scoperta di scritti e ricette dedicate alla chirurgia, essendo quest'ultima considerata un'attività artigianale. Non abbiamo, allo stesso modo, tavolette dedicate all'arte della manifattura di mattoni e alla carpenteria (v. Fales, I/1, § 2.2, in questo volume).

A seguito di una panoramica dei passi principali che nel Talmud fanno riferimento al salasso si possono notare diversi caratteri in comune (Geller 2004b). Per cominciare, il Talmud non presenta un termine specifico per la flebotomia, ma usa nella maggior parte dei casi il termine ebraico *hqyz dm*, il che suggerisce che la pratica sia nata in Palestina e da lì sia stata importata altrove. In altri luoghi, il Talmud ricorre a un eufemismo per indicare il salasso, ossia “fare la cosa”, e l'impiego di questa espressione suggerisce una visione vaga della procedura.

Analogamente, un “maiale” viene indicato come “un'altra cosa” piuttosto che col suo nome. Infine, l'uso del bisturi e persino il salasso vero e proprio vengono indicati per mezzo di terminologia accadica, *parāsu dama*, che in realtà nei testi accadici ha il significato opposto di “arrestare il sangue”. La conclusione che si deve trarre dalle evidenze talmudiche è che la flebotomia era estranea a Babilonia e che non venne mai del tutto accettata senza scetticismo o cautele; spesso il Talmud presenta degli avvertimenti su cosa si deve o non si deve mangiare prima o dopo il salasso (vedi, per es., Ned. 54b).

Si può forse vedere nel basso rango sociale del *'wmn* una ragione di come la pratica della flebotomia fosse vista nel Talmud babilonese. Infine, molte delle credenze sul salasso hanno avuto origine in Palestina, nell'ambiente culturale greco-romano, come nell'affermazione in ebraico riportata da Ket. 77b:

Markham J. Geller

se una persona avesse avuto un rapporto sessuale dopo aver subito un salasso (*hgyz dm*), essa avrebbe generato dei figli deboli oppure afflitti dalla condizione cutanea *ra'tan*. Il passaggio tradisce il sospetto, o per lo meno la circo-spezione, riservati alla procedura; inoltre, esso offre delle osservazioni sul salasso sottostanti alla logica casistica dei presagi accadici, che ascrivevano causa ed effetto in base ai principi del tipo *post hoc ergo propter hoc*.

11. La ginecologia

Un passaggio ebraico riportato in Ket. 10b descrive un test di gravidanza eseguito in Palestina da R. Gamliel: esso prevedeva che due ragazze fossero messe a sedere su due botti di vino. Una delle due non era vergine, il che poteva essere dedotto dal fatto che l'odore del vino si poteva sentire dalla bocca della non illibata. Lo storia, tuttavia, è di tipo anedddotico e non clinico. Simili test di gravidanza erano conosciuti a Babilonia (Reiner 1982). Il commento aramaico (probabilmente babilonese) al passo è significativo, dal momento che la Ghemarah chiede perché l'esame della verginità di una donna non venisse effettuato prima del matrimonio. La risposta addotta spiega che questo test fosse ritenuto anedddotico (*gmr' šmy' lyh*), e che il risultato non poteva essere comprovato dal momento che non si reputava opportuno visitare le donne. Doveva essere altrettanto vero sia per la Babilonia che per la Palestina che le donne non venissero esaminate dagli uomini e che questi ultimi avessero idee piuttosto vaghe – se non erranee – dell'anatomia femminile⁹⁷.

Un esempio di quanto i rabbini sapessero delle donne e della loro fisiologia si può vedere in una discussione a proposito dei dolori femminili durante un rapporto sessuale. Tre rabbini babilonesi si esprimono sull'argomento (Ket. 39b), anche se ciascuno di essi cita una donna come propria fonte di informazioni: Abaye (citando sua “madre”) sostiene che il dolore è simile a quello dell'acqua calda su una testa pelata; Raba afferma (a partire dalla figlia di R. Hisda) che il dolore è come quello di una ferita risultante dalla puntura di un bisturi (*rybd' dkwsylt*); la figlia di Abba Sura disse a suo padre che il dolore è come quello del “pane duro sulle gengive”. Tutti questi rabbini ricorsero a delle donne per ottenere informazioni.

Le idee babilonesi sulla ginecologia risultano evidenti da una sentenza riguardante una coppia sterile, nella quale ciascuno dei coniugi imputava al-

⁹⁷ Vedi Meacham & Kien 1998-1999, dove si dimostra che nonostante le discussioni elaborate sui corpi delle donne, i rabbini avevano comunque un'idea confusa dell'anatomia femminile; viene anche rilevato che le regole di purezza rituale avevano pochi usi pratici nella cura della salute femminile.

l'altro la sterilità (Yeb. 65a, in aramaico). Si crede alla testimonianza della donna perché è lei ad essere “nella posizione per sapere se lui scatta come una freccia, mentre lui non è nella posizione per poterlo sapere”⁹⁸. Si presume che “scattare come una freccia” fosse un presupposto necessario per l'inseminazione. Un “problema” analogo si può riscontrare nei testi medici mesopotamici, dove si nota che “se il grembo di una donna riceve (*maḥāru*) il seme ma non dà alla luce” si è di fronte all'ira divina (BAM 240: 69-70; Stol 2000: 5, n. 30). Si supposeva, però, che la responsabilità fosse della donna.

Si può vedere uno stretto parallelo con la “scienza” babilonese in una lista di “presagi sessuali”, i quali miravano a predire il tipo di figlio che la donna avrebbe generato a partire dalle condizioni nelle quali esso era stato concepito. Conosciamo tali presagi sessuali dalla Babilonia, e precisamente dal compendio cuneiforme di presagi terrestri conosciuto come *Šumma ālu*, il quale riporta anche presagi derivati a partire da comportamenti sessuali degli uomini⁹⁹. I presagi del Talmud si trovano in Ket. 60b-61a¹⁰⁰, e il passaggio contiene molte parole rare, alcune delle quali trovano affini accadici:

Se uno ha rapporti sessuali in un mulino, essi avranno bambini *epilettici*.¹⁰¹

Se uno ha rapporti sessuali per terra, essi avranno figli con cosce dislocate (*šmwty*).¹⁰²

Se una donna cammina sul *sangue*¹⁰³ di un asino, avrà figli con la rogna (*gyrdny*).

Se una donna (durante la gravidanza) mangia della mostarda (*hrdl*), avrà figli “glutinosi” (*złzlny*).¹⁰⁴

Se una donna ha mangiato “crescione” (*thly*; cfr. acc. *sahlū*), avrà bambini “dagli occhi offuscati” (*dwlpny*).¹⁰⁵

Se una donna ha mangiato pesce in salamoia (*mnyny*; cfr. acc. *mē nuni*), avrà dei bambini con occhi piccoli.

⁹⁸ L'allusione potrebbe essere un eufemismo per il mantenimento di un'erezione.

⁹⁹ A proposito dei presagi talmudici possibilmente derivati da *Šumma ālu*, cfr. Geller 2003: 240.

¹⁰⁰ La lista di presagi viene aggiunta per indicare quali cibi debbano essere evitati da una donna durante l'allattamento.

¹⁰¹ Aramaico *nkpy*, vedi Jastrow 1950: 658 e Sokoloff 2002: 751, senza ulteriori tracce per risalire al significato della parola. Vi sono due termini accadici simili, *nakpu* e *nikpu*, entrambi facenti riferimento a una caratteristica del corpo, ma entrambi di significato incerto, vedi CAD N/1 158 e CAD N/2 231.

¹⁰² Sokoloff 2002: 1155. Vedi Stol 2000: 207, dove si citano i presagi *Šumma ālu*: se un uomo avrà un rapporto (con sua moglie) su terra incolta, sua moglie partorerà femmine, ma se lo farà nel mezzo di un campo o di un giardino, allora la moglie genererà maschi. Cfr. Minen, II/3, § 3, in questo volume.

¹⁰³ La lettura *rm* è incerta ed è stata emendata in *dm*.

¹⁰⁴ Jastrow 1950: 401; Sokoloff 2002: 414.

¹⁰⁵ Jastrow 1950: 286 e Sokoloff 2002: 32, e cfr. acc. *dalpu*, “dall'occhio pesante”, CAD D 52.

Markham J. Geller

Se una donna ha ingerito un grumo d'argilla (*grgwšt*'), avrà dei figli brutti.
 Se una donna ha bevuto della birra, avrà dei figli anneriti dal sole.
 Se una donna ha mangiato carne e ha bevuto vino, avrà dei figli sani.
 Se una donna ha mangiato uova, avrà dei figli *poveri* (*'nyny*).
 Se una donna ha mangiato pesce (*kwwr*')¹⁰⁶, avrà figli graziosi.
 Se una donna ha mangiato coriandolo (*kwsprbt*')¹⁰⁷, avrà figli grassi.
 Se una donna ha mangiato del cedro (*'trwg*'), avrà figli profumati (*ryhny*).

Su base aprioristica ogni elenco che nel Talmud è improntato sullo schema protasi-apodosi ("se ... allora") conserva il ricordo della letteratura scientifica mesopotamica (presagi inclusi). Anche se i dettagli individuali del testo aramaico non si riscontrano in accadico, l'impostazione complessiva del testo e la materia suggeriscono comunque un'influenza mesopotamica.

Nel Talmud sono conservate, in ebraico, delle tradizioni relative al parto, a seguito di gravidanze di sette o nove mesi (Yeb. 42a, Yom. 75a *beraita*, Shab. 135a). Idee simili si possono riscontrare nella letteratura medica accadica (Stol 2000: 20 ss.).

Un commento aramaico a Yeb. 71b forse risale a prototipi accadici. Il testo afferma che un bambino nei suoi primi sette giorni venga sostenuto dal "calore" (*'yšt*'), il proprio o quello della madre (*'yšt' d'ymyh*). Questo vale solo nel caso di un bambino che non piange, ma se un bambino piange (alla nascita), egli sopravviverà. Nozioni analoghe si possono trovare in *Sakikkû* XL, la tavoletta dedicata ai sintomi delle malattie infantili, incluse quelle dei neonati.

Nel passo Ned. 66a viene fatta menzione dell'uso di un tubo di piombo con un'estremità piegata verso l'alto per esaminare l'utero della donna. Rosner propone che si tratti di uno *speculum* (Rosner 1977: 164), ma è altrettanto possibile che lo strumento qui indicato sia un tipo di tubo bronzeo impiegato anche nella medicina mesopotamica; esso veniva inserito nell'uretra per soffiare *materia medica* dentro gli organi interessati per la cura della "malattia delle reni" (Geller & Cohen 1995: 1813).

Infine, si può notare interesse anche per la contraccezione. La moglie di R. Hiyya ha bevuto una medicina della sterilità (*'šty' sm' d'qrt*) per non avere più figli (Yeb. 65b); per evitare una gravidanza, le donne potevano anche applicare internamente uno strumento contraccettivo conosciuto come *mwk*.

¹⁰⁶ Vedi Sokoloff 2002: 556, dove viene notato il termine *kamāru*.

¹⁰⁷ Jastrow 1950: 623 e Sokoloff 2002: 564, dove si nota l'affine accadico *kusbirritu*.

12. Conclusioni

La presente rassegna non ha coperto tutti gli aspetti relativi alla medicina presenti nel Talmud, né ha potuto fornire uno studio adeguato di ciascun passaggio citato o l'analisi di molti dettagli interessanti e importanti. Ogni riferimento nel Talmud babilonese richiede ulteriori analisi filologiche, tramite il confronto delle varianti manoscritte, e si devono riconsiderare in un ampio numero di casi anche le traduzioni tradizionali.

Ciononostante, anche una panoramica superficiale sul materiale è in grado di farne apprezzare la ricchezza. In questo caso non abbiamo contemplato la medicina talmudica nel suo complesso, dal momento che il sapere medico originatosi nella Palestina greco-romana meriterebbe un'analisi a sé. Il presente studio si è concentrato sulla ricerca di legami tra la medicina talmudica aramaica e la medicina mesopotamica, al fine di stabilire in che misura le informazioni presenti nella prima siano derivate dalle fonti cuneiformi della seconda.

I risultati preliminari sono incoraggianti. I sapienti, per esempio Abaye, dimostrano di aver assimilato abbastanza bene cure e ricette sorprendentemente simili a quelle che si possono ricavare dai testi medici accadici, i quali potrebbero essere stati ancora accessibili al tempo di Abaye. Le influenze mesopotamiche potrebbero anche indicare i limiti dell'ellenizzazione, nel senso che né la medicina greca né la scienza greca in generale hanno fatto breccia nella Babilonia partica, dal momento che la medicina talmudica, conservata in aramaico, sembra derivare da tradizioni locali, piuttosto che dalla medicina greca. La medicina nel Talmud babilonese risulta essere una discendente legittima della conoscenza medica babilonese, antica e venerabile. Studi più completi sulla medicina nei testi rabbinici, con riferimenti ai sistemi medici contemporanei, attendono attenzione accademica.

Dal presente studio sono emersi diversi nuovi risultati che non erano stati previsti. Il primo riguarda l'importanza di Abaye in ambito medico (e magico): egli è l'autorità più comunemente citata sull'argomento, e potrebbe non essere una coincidenza che le sue affermazioni – attribuite a sua "madre" – racchiudano la maggior parte dei paralleli con la medicina mesopotamica. È necessario prendere in considerazione l'ipotesi che lo stesso Abaye abbia goduto in qualche modo dell'accesso al sapere medico locale babilonese, anche se è difficile stabilire effettivamente come e per mezzo di chi avrebbe potuto ottenerlo.

L'*acme* di Abaye (280-339 d.C. ca.) solleva altri dubbi sulla sopravvivenza della conoscenza medica mesopotamica in un periodo così tardo a Ba-

bilonia¹⁰⁸. L'arco cronologico del sapere medico tradizionale nel Talmud babilonese è sorprendentemente limitato. Le principali tradizioni citate interessano il tempo di Mar Samuel e del discepolo di Abaye, R. Papa (morto nel 375 d.C.), anche se quest'ultimo aggiunse poco di nuovo al sapere medico talmudico¹⁰⁹. Già mentre era in vita, il collega di Abaye, Raba, si lamentò che R. Hisda stava perdendo tempo a insegnare la medicina invece della Torah. Quindi, le ricette mediche nel Talmud vennero discusse nel dettaglio solamente per un secolo approssimativamente, tra 240-340 d.C. I pochi commenti che risalgono a rabbini posteriori indicano che la discussione sulla medicina nel Talmud babilonese si era grossomodo estinta verso la metà del IV secolo d.C.

Ci si dovrebbe chiedere se rabbini come Abaye abbiano potuto acquisire le loro conoscenze mediche dagli eruditi sasanidi, essendo essi vissuti sotto il dominio sasanide. Per questa domanda non vi è una risposta facile: la medicina di questo periodo è malamente attestata per i secoli III-IV d.C. Un trattato medico sasanide che ci è effettivamente pervenuto, attribuito al medico-sacerdote Zādšparam, risulta influenzato da Galeno e dalla medicina greca; questo ci sorprende poco, essendo egli vissuto nel IX secolo d.C. (Sohn 1996). D'altro canto, la mancanza completa di prestiti o idee persiani nei passi medici talmudici sopracitati non rappresenta un dato a favore dell'influenza sasanide sulla medicina talmudica. Sono i paralleli con la medicina mesopotamica gli aspetti più notevoli di un'influenza "esterna" sugli eruditi talmudici interessati alla medicina.

Questo dato porta, per concludere, a chiedersi che cosa sia successo dopo la metà del IV secolo e perché vengano raramente discusse informazioni di carattere medico. La perdita della scrittura cuneiforme nella contemporanea Babilonia sasanide ebbe un impatto culturale ben più considerevole di quanto riconosciuto in precedenza, dal momento che, con la chiusura dei templi e la fine dei sacerdozi babilonesi, non fu più possibile accedere alle "scienze" babilonesi (astronomia, matematica, divinazione, magia e medicina).

Per l'Egitto, all'incirca nello stesso periodo, si può avanzare una motivazione simile. Di conseguenza, per risolvere problemi immediati in materia di cura e terapia si dovettero trovare altri mezzi, non potendo fare più affidamento sulla conoscenza tecnica a disposizione in precedenza. La situazione cambiò, a Babilonia, solamente negli ultimi periodi geonico e bizantino, quando la scienza greca cominciò a diffondersi attraverso traduzioni siriane, arabe ed ebraiche.

¹⁰⁸ A proposito della sopravvivenza della scrittura cuneiforme, vedi il più recente Cooper 2003: 450-456.

¹⁰⁹ Alcune tradizioni mediche vengono attribuite a Raba (morto nel 352), un contemporaneo di Abaye, come nel caso di 'Ab. Zar. 28b.

Le terapie mediche di tradizione accadica nel Talmud babilonese

Che cosa avvenne nel periodo compreso tra questi estremi? Potrebbe non essere del tutto casuale che la pratica dello scrivere incantesimi su “ciotole magiche” di ceramica cominciò ad apparire a Babilonia, tra i secoli IV-VII d.C. Anche se la magia in sé non era cosa nuova, la prassi di scrivere incantesimi su ciotole di ceramica, che venivano poi seppellite all’incontrario nell’ambito di case private, appare solamente – e finisce misteriosamente – nell’arco di questi pochi secoli. Ci si potrebbe chiedere se il ricorso a queste ciotole magiche possa aver goduto di popolarità dopo la perdita sia della lingua accadica che della scrittura cuneiforme, insieme al ricco insieme di conoscenze tecniche non più accessibili. Nel successivo vuoto intellettuale era necessario trovare altri mezzi per offrire terapie e cure.



BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

- AfO = *Archiv für Orientforschung* (Wien)
 AMD = *Ancient Medicine and Divination* (Groningen)
 AMT = vedi Campbell Thompson 1923.
 AnSt = *Anatolian Studies* (Ankara-London)
 AO = Numero di inventario del Louvre (*Antiquités orientales*)
 AOAT = *Alter Orient und Altes Testament* (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn)
 ARMT = Archives royales de Mari, traduction (Paris)
 AS = *Assyriological Studies* (Chicago)
Atlas 2005 = World Health Organization, *Atlas: Epilepsy Care in the World* (Geneva)
 AuOr = *Aula Orientalis* (Barcelona)
 BaF = *Baghdader Forschungen* (Mainz)
 BAM = voll. I-VI vedi Köcher 1963-1980; vol. VII vedi Geller 2005.
 BaM = *Baghdader Mitteilungen* (Berlin)
 BiOr = *Bibliotheca Orientalis* (Leiden)
 BM = Sigla per i reperti catalogati nella collezione del British Museum (London)
 BRM = *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan* (New Haven)
 BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*
 CAD = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago-Glückstadt), 1956-2012, per volume (lettera/parte).
 CDLI = Cuneiform Digital Library Initiative (<http://cdli.ucla.edu>)
 CH = Codice di Hammurabi
 CM = *Cuneiform Monographs* (Groningen)
 CT = *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* (London)
 CTN = *Cuneiform Texts from Nimrud* (London)
 HANEM = *History of the Ancient Near East. Monographs* (Padova)
 IMSA = *Israel Museum Studies in Archaeology* (Jerusalem)
 JAOS = *Journal of the American Oriental Society*
 JCS = *Journal of Cuneiform Studies*
 JEOL = *Jaarbericht Ex Oriente Lux* (Leiden)
 JN = *Journal of Nephrology* (Milano)
 JNES = *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
 JMC = *Le Journal des Médecines cunéiformes* (Paris)
 JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London)
 JSS = *Journal of Semitic Studies* (Manchester)
 K = Numero di inventario del British Museum (*Kuyunjik* Collection).

- LMA = Leggi Medio-Assire
 MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* (Berlin)
 NABU = Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris)
 ND = Numeri identificativi per le tavolette scavate a Nimrud-Kalḫu in CTN
 OBO = *Orbis Biblicus et Orientalis* (Freiburg)
 OrNS = *Orientalia. Nova Series* (Pontifical Biblical Institute, Rome)
 PGM = *Papyri Graecae Magicae* (Leipzig)
 PIHANS = *Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul*
 PNA = *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, Vols. 1-3, Helsinki (The Neo-Assyrian Text Corpus Project) 1998-2011. K. Radner ed., *Volume 1 Part I: A*, 1998; *ead.*, *Volume 1, Part II: B-G*, 1999; H.D. Baker ed., *Volume 2, Part I: H-K*, 2000; *ead.*, *Volume 2, Part II: L-N*, 2001; *ead.*, *Volume 3, Part I: P-S*, 2002; *ead.*, *Volume 3, Part II: Š-Z*, 2011.
 RA = *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* (Paris)
 RIA = *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* (Berlin)
 SAA = *State Archives of Assyria* (Helsinki)
 SAACT = *State Archives of Assyria Cuneiform Texts* (Helsinki)
 SAALT = *State Archives of Assyria Literary Texts* (Helsinki)
 SAAS = *State Archives of Assyria Studies* (Helsinki)
 SANTAG = *Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde* (Wiesbaden)
 SAOC = *Studies in Ancient Oriental Civilization* (Chicago)
 SpTU = *Spätbabylonische Texte aus Uruk*
 TCL = Textes cunéiformes, Louvre
 TCS = *Texts from Cuneiform Sources* (New York)
 TDP = vedi Labat 1951
 TIM = *Texts in the Iraq Museum* (Baghdad)
 TUAT NF = *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge* (Gütersloh)
 UET = *Ur Excavations. Texts* (London)
 UF = *Ugarit-Forschungen* (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn)
 WAW = *Writings from the Ancient World*, Society of Biblical Literature, (Atlanta)
 WdO = *Die Welt des Orients* (Göttingen)
 ZA = *Zeitschrift der Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* (Berlin)

RIFERIMENTI

- Abrahami, P. (2003) À propos des fonctions de l'*asû* et de l'*āšīpu*: la conception de l'auteur de l'hymne sumérien dédié à Ninisina. *JMC*, 2, pp. 19-20.
 Abusch, T. (1987-1990) *Maqlû*. *RIA*, 7, pp. 346-351.
 Abusch, T. (1999) Witchcraft and the Anger of the Personal God. In Abusch & van der Toorn 1999, pp. 83-121.
 Abusch, T. (2002a) *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, AMD 5. Leiden-Boston.
 Abusch, T. (2002b) The Socio-Religious Framework of the Babylonian Witchcraft Ceremony *Maqlû*: Some Observations on the Introductory Section of the Text, Part I. In T. Abusch ed., *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, pp. 1-34.

- Abusch, T. (2006) Lists of Therapeutic Plants: an Observation. In Guinan et al. 2006, pp. 1-4.
- Abusch, T. (2015) *The Witchcraft Series Maqlû*, WAW 37. Atlanta.
- Abusch, T. (2016) *The Magical Ceremony Maqlû: A Critical Edition*, AMD 10. Leiden.
- Abusch, T. & D. Schwemer (2011) *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, AMD 8/1. Groningen.
- Abusch, T. & D. Schwemer, con la collaborazione di M. Luukko & G. van Buylaere (2016) *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*, AMD 8/2. Groningen.
- Abusch, T. & K. van der Toorn eds. (1999) *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1. Groningen.
- Açikkol, A. et al. (2009) A Middle Bronze Age Case of Trephination from Central Anatolia, Turkey. *Bulletin of the International Association for Paleodontology*, 3, 2, pp. 28-39.
- Adamson, P.B. (1969) *Bubu'tu* and *Birdu* Lesions in Akkadian Texts. *JRAS*, 1969, 1, pp. 10-12.
- Adamson, P.B. (1974) Anatomical and Pathological Terms in Akkadian, Part I. *JRAS*, 1974, 2, pp. 102-106.
- Adamson, P.B. (1979) Anatomical and Pathological Terms in Akkadian, Part II. *JRAS*, 1979, 1, pp. 2-8.
- Adamson, P.B. (1981) Anatomical and Pathological Terms in Akkadian, Part III. *JRAS*, 1981, 2, pp. 125-132.
- Adamson, P.B. (1984) Anatomical and Pathological Terms in Akkadian, Part IV. *JRAS*, 1984, 1, pp. 3-18.
- Adamson, P.B. (1985) Problems over Storing Food in the Ancient Near East. *WdO*, 16, 1985, 5-15.
- Adamson, P.B. (1988) Dracontiasis in Antiquity. *Medical History*, 32, pp. 204-209.
- Adamson, P.B. (1990) Medical Complications Associated with Security and Control of Prisoners of War in the Ancient Near East. *Medical History*, 34, pp. 311-319.
- Adamson, P.B. (1991) Surgery in Ancient Mesopotamia. *Medical History*, 35, pp. 428-435.
- Agelarakis, A. (1993) The Shanidar Cave Proto-Neolithic Human Population: Aspects of Demography and Paleopathology. *Human Evolution*, 8, 4, pp. 235-253.
- Allué, M. (1999) La douleur en direct. *Anthropologie et sociétés*, 23, 2, pp. 117-137.
- Alster, B. (1997) *Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverbs Collections*, 2 volumi. Bethesda.
- Al-Zeebari, A. (1964) *Old Babylonian Letters*. Baghdad.
- Ambos, C. (2010) Ritual Healing and the Investiture of the Babylonian King. In W.S. Sax, J. Quack & J. Weinhold eds., *The Problem of Ritual Efficacy*, Oxford.
- Anfruns Davi', J. (1993) Étude anthropologique et odontologique préliminaire de deux crânes néolithiques de Dja'de el Mughara (Syrie). In J. Cauvin ed., *Cahiers de l'Euphrate* 7. Paris, pp. 151-159.
- Annus, A. ed. (2010) *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Oriental Institute Seminars 6. Chicago.
- Annus, A. & A. Lenzi (2010) *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7. Helsinki.
- Arbell, T.P. (2018) Tracing Mesopotamian Medical Knowledge: A Study of *maškadu* and Related Illnesses. In Van Buylaere et al. 2018, pp. 261-284.

- Archi, A. (1995) Lists of Tools. In M. Dietrich & O. Loretz eds., *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, AOAT 240. Neukirchen-Vluyn, pp. 7-10.
- Arensburg, B. & I. Herskovitz (1988) Cranial Deformation and Trephination in the Middle East. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 5, 3, pp. 139-150.
- Arnaud, D. (1996) Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien. *Revue de l'histoire des religions*, 213, 2, pp. 123-142.
- Arnst, C.-B. (1990) Chirurgische Instrumente im Ägyptischen Museum. *Forschungen und Berichte*, 28, pp. 23-33.
- Asadi-Pooja, A.A., A.R. Nikseresht & E. Yaghoubi (2012) Old Remedies for Epilepsy: Avicenna's Medicine. *Iranian Red Crescent Medical Journal*, 14, pp. 174-177.
- Asher-Greve, J.M. (1997) The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. *Gender & History*, 9, 3, pp. 432-61.
- Asher-Greve, J.M. (2002) Women and Gender in Ancient Near Eastern Cultures: Bibliography 1885 to 2001 AD. *NIN*, 3, pp. 33-114.
- Asper, M. (2015) Medical Acculturation? Early Greek Texts and the Question of Near Eastern Influence. In B. Holmes & K.-D. Fischer eds., *The Frontiers of Ancient Science. Essays in Honor of Heinrich von Staden*. Berlin, pp. 19-45.
- Asper, M. (2017) Medicine and Mathematics in Fifth-century Greece and the Question of Near Eastern Influence. In Halpern & Sachs 2017, pp. 177-211.
- Attia, A. (2000) À propos de la signification de *šerānu* dans les textes médicaux mésopotamiens: une question d'anatomie. *Histoire des sciences médicales*, 34, pp. 47-56.
- Attia, A. & G. Buisson (2004) Du bon usage des médecins en Assyriologie. *JMC*, 4, pp. 9-15.
- Attia, A. & G. Buisson (2003) Edition du texte 'Si le crâne d'un homme contient de la chaleur', deuxième tablette. *JMC*, 1, pp. 1-24.
- Attia, A. & G. Buisson (2012) BAM 1 et consorts en transcription. *JMC*, 19, pp. 22-51.
- Attia, A. & G. Buisson es. (2009) *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates. Proceedings of the International Conference "Oeil malade et mauvais oeil", Collège de France, Paris, 23rd June 2006*. Leiden-Boston.
- Attinger, P. (2008) La médecine mésopotamienne. *JMC*, 11-12, pp. 1-96.
- Avalos, H.I. (1995) *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Harvard Semitic Monographs 54. Atlanta.
- Avalos, H.I. (1997) Medicine. In E.M. Meyers ed., *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, volume 3. New York, pp. 450-59.
- Baca, M. & M. Molak (2008) Research on Ancient DNA in the Near East. *Bioarchaeology of the Near East*, 2, pp. 39-61.
- Bácskay, A. & K. Simkó (2017) Edition of BAM 494. The Fifth Tablet of UGU or a Compilation of Recipes against the Skin Diseases of the Head. *JMC*, 27, pp. 1-71.
- Bahrani, Z. (2001) *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London-New York.
- Baker, B.J. & G.J. Armelagos (1988) The Origin and Antiquity of Syphilis. *Current Anthropology*, 29, pp. 703-737.
- Balzer, W. & A. Eleftheriadis (1991) A Reconstruction of the Hippocratic Humoral Theory of Health. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 22, pp. 207-227.

- Barré, M.L. (2001) 'Wandering about' as a *Topos* of Depression in Ancient Near Eastern Literature and in the Bible. *JNES*, 60, pp. 177-187.
- Barton, T. (2005) *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor.
- Battini, L. & P. Villard eds. (2006) *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002*, BAR International Series 1528. Oxford.
- Bauer, J. (1966) *Geschichte der Aderlässe*. München.
- Baxter, J.E. (2005) *The Archaeology of Childhood*. Walnut Creek.
- Beckman, G. (1996) *Hittite Diplomatic Texts*, WAW 7. Atlanta.
- Beckman, G. & B. Foster (1988) Assyrian Scholarly Texts in the Yale Babylonian Collection. In Leichty et al. 1988, pp. 1-26.
- Beckman, G.M. (1983) *Hittite Birth Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 29, seconda edizione. Wiesbaden.
- Bergmann, C.D. (2008) *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 382. Berlin-New York.
- Berrios, G. (1984) Epilepsy and Insanity during the Early 19th century. A Conceptual History. *Archives of Neurology*, 41, pp. 978-981.
- Bertoldi, F. et al. (2006) Paleonutritional Evidence from Tell Beydar: the Human Sample and the Historical Sources. In L. Milano & F. Bertoldi eds., *Paleonutrition and Food Practices in the Ancient Near East. Towards a Multidisciplinary Approach*, HANEM 14. Padova, pp. 215-236.
- Biggs, R.D. (1967) *ŠĀ.ZI.GA: Ancient Mesopotamia Potency Incantations*, TCS 2. Locust Valley.
- Biggs, R.D. (1969) Medicine in Ancient Mesopotamia. *History of Science*, 8, pp. 94-105.
- Biggs, R.D. (1987-1990) Medizin. A. In Mesopotamien. *RLA*, 7, pp. 623-629.
- Biggs, R.D. (1991) Ergotism and Other Mycotoxicoses in Ancient Mesopotamia? *AuOr*, 9, pp. 15-23.
- Biggs, R.D. (1995) Medicine, Surgery and Public Health in Ancient Mesopotamia. In J.M. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, volume 3. New York, pp. 1911-1924.
- Biggs, R.D. (2000) Conception, Contraception, and Abortion in Ancient Mesopotamia. In George & Finkel 2000, pp. 1-13.
- Biggs, R.D. (2006) The Human Body and Sexuality in the Babylonian Medical Texts. In Battini & Villard 2006, pp. 39-52.
- Biggs, R.D. & J.W. Meyer (1980-1983) Lebermodelle. *RLA*, 6, pp. 518-527.
- Black, J. & A. Green (1992) *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London.
- Bliquez, L.J. (1994) *Roman Surgical Instruments and other Minor Objects in the National Archaeological Museum of Naples*. Mainz am Rhein.
- Böck, B. (2000) *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*. Wien.
- Böck, B. (2009) On Medical Technology in Ancient Mesopotamia. In Attia & Buisson 2009, pp. 105-128.
- Böck, B. (2010a) Krankheiten der Extremitäten und unteren Körperhälfte. In Janowski & Schwemer 2010, pp. 99-106.

- Böck, B. (2010b) Physiognomy in Ancient Mesopotamia and Beyond: from Practice to Handbook. In *Annus* 2010, pp. 199-223.
- Böck, B. (2011) Sourcing, Organizing, and Administering Medicinal Ingredients. In Radner & Robson 2011, pp. 690-705.
- Böck, B. (2013) Medicinal Plants and Medicaments used for Conception, Abortion and Fertility Control in Ancient Babylonia. *Journal Asiatique*, 30, 1, pp. 27-52.
- Böck, B. (2014) *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Leiden-Boston.
- Borger, R. (1967-1975) *Handbuch der Keilschriftliteratur*, 3 volumi. Berlin.
- Boros-Major, A. et al. (2011) New Perspectives in Biomolecular Paleopathology of Ancient Tuberculosis: a Proteomic Approach. *Journal of Archaeological Science*, 38, pp. 197-201.
- Borowski, O. (2004) Eat, Drink and be Merry: the Mediterranean Diet. *Near Eastern Archaeology*, 67, 2, pp. 96-107.
- Bottéro, J. (1974) Symptômes, signes, écritures. In J.-P. Vernant et al. eds., *Divination et rationalité*. Paris, pp. 70-197.
- Bottéro, J. (1985) *Mythes et rites de Babylone*. Paris.
- Bottéro, J. (1987-1990) Magie. A. In Mesopotamien. *RIA*, 7, pp. 200-234.
- Bottéro, J. (1992) *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago.
- Bottéro, J. (1996) La médecine de l'ancienne Mésopotamie. *Bulletin du Centre d'Etude d'Histoire de la Médecine*, 16, pp. 4-17.
- Bottéro, J. & S.N. Kramer (1992) *Uomini e dèi della Mesopotamia*. Torino.
- Bottéro, J. (2002) *La plus vieille cuisine du monde*. Paris.
- Bouras-Vallianatos, P. (2014) Clinical Experience in Late Antiquity: Alexander of Tralles and the Therapy of Epilepsy. *Medical History*, 58, pp. 337-353.
- Brahin, J.L. & S.J. Fleming (1982) Children's Health Problems: Some Guidelines for their Occurrence in Ancient Egypt. *Museum Applied Science Center for Archaeology Journal*, 2, 3, pp. 75-81.
- Brain, P. (1986) *Galen on Bloodletting*. Cambridge.
- Briant, P. (1996) *Histoire de l'empire perse* (trad. ingl.: *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake, 2002). Paris.
- Brickley, M. & R. Ives (2008) *The Bioarchaeology of Metabolic Bone Disease*. Amsterdam.
- Brinkman, J.A. (1968) *A Political History of Post-Kassite Babylonia (1158-722 B.C.)*. Rome.
- Broca, P. (1874) Sur les trépanations préhistoriques. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 9, 1, pp. 542-557.
- Broca, P. (1876) Sur les trépanations préhistoriques. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 11, 1, pp. 236-256.
- Brown, D. (2000) *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Groningen.
- Brown, D. (2006) Astral Divination in the Context of Mesopotamian Divination, Medicine, Religion, Magic, Society, and Scholarship. *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 25, pp. 69-126.
- Brown, D. (2008) Increasingly Redundant: the Growing Obsolescence of the Cuneiform Script in Babylonia from 539 BC. In J. Baines, J. Bennett & S. Houston eds., *The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication*. London, pp. 73-102 (con un *postscriptum* di J. Cooper, pp. 103-107).

- Buday, T. (1980) *The regional geology of Iraq. Stratigraphy and palaeontology*. Baghdad.
- Buday, T. & S.Z. Jassim (1987) *The regional geology of Iraq, tectonism, magmatism and metamorphism*. Baghdad.
- Budin, S.L. (2011) *Images of Mother and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity and Gender in the Ancient World*. New York.
- Bullough, V.L. (2002) Eunuchs in History and Society. In S. Tougher ed., *Eunuchs and Beyond*. London, pp. 1-17.
- Burkert, W. (1992) *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Period*, traduzione inglese di M.A. Pinder & W. Burkert. Cambridge, Ma.
- Cadelli, D. (1997) Lorsque l'enfant paraît ... malade. *Ktema*, 22, pp. 9-33.
- Campbell Thompson, R. (1923) *Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum (= AMT)*. London.
- Campbell Thompson, R. (1926) Assyrian Medical Texts (II). *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 19, pp. 29-78.
- Campbell Thompson, R. (1930) Assyrian Medical Prescriptions against *šimmatu* "Poison". *RA*, 27, pp. 127-136.
- Campbell Thompson, R. (1936) *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*. London.
- Campbell Thompson, R. (1949) *A Dictionary of Assyrian Botany*. London.
- Canci, A. (2003) The Palaeopathological Study of the Human Remains: Preliminary Results. *Akkadica*, 124, pp. 201-204.
- Canci, A. (2006) Lavoro e stato di salute in una capitale del vicino Oriente antico. In A. Marcone ed., *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*, Studi Udinesi sul Mondo Antico 4. Firenze, pp. 63-71.
- Canci, A. & S. Minozzi (2005) *Archeologia dei resti umani*. Roma.
- Canci, A. & D. Morandi Bonacossi (2006) Skeletal Markers of Task Activities in Iron Age Human Remains from Mishrife (Central Syria). In Battini & Villard 2006, pp. 53-63.
- Cardascia, G. (1969) *Les lois assyriennes*. Paris.
- Cardona, G.R. (2006) *Introduzione all'etnolinguistica*. Novara.
- Càssola, F. et al. eds. (2009) *Erodoto. Storie (libri I-IV)*, volume I. Milano.
- Castiglioni, A. (1975) *A History of Medicine*. New York.
- Cavigneaux, A. (1979) Texte und Fragmente aus Warka (32. Kampagne). *BaM*, 10, pp. 111-117.
- Cavigneaux, A. (1980-1983) Lexikalische Listen. *RIA*, 6, pp. 609-641.
- Cavigneaux, A. (1999) A Scholar's Library in Meturan? In Abusch & van der Toorn 1999, pp. 253-276.
- Chadwick, J. & W.N. Mann (1983) Regimen in Acute Diseases. In G.E.R. Lloyd ed., *Hippocratic Writings*. Toronto, pp. 186-205.
- Chalendar, V. (2013) 'Un aperçu de la neuropsychiatrie assyrienne'. Une édition du texte BAM III-202. *JMC*, 21, pp. 1-60.
- Chaudhary, U.J., J.S. Duncan & L. Lemieux (2011) A Dialogue with Historical Concepts of Epilepsy from the Babylonians to Hughlings Jackson: Persistent Beliefs. *Epilepsy & Behavior*, 21, pp. 109-114.

- Chavalas, M.W. ed. (2014) *Women in the Ancient Near East. A Sourcebook*. London-New York.
- Civil, M. (1974) Medical Commentaries from Nippur. *JNES*, 33, pp. 329-338.
- Civil, M. (1994) *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual*. Barcelona.
- Clancier, Ph. (2014) Teaching and Learning Medicine and Exorcism at Uruk during the Hellenistic Period. In A. Bernard & C. Proust eds., *Scientific Sources and Teaching Contexts Throughout History: Problems and Perspectives*, Boston Studies in the Philosophy and History of Science 301. Berlin, pp. 41-66.
- Collins, B.J. ed. (2002) *A History of the Animal World in the Ancient Near East*. Leiden-Boston.
- Collins, T.J. (1999) *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations*, tesi di dottorato inedita, University of Chicago. Chicago.
- Collon, D. (1987) *First impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London.
- Contenau, G. (1938) *La médecine en Assyrie et en Babylonie*. Paris.
- Cooper, J.S. (2003) Cuneiform. *Comparative Studies in Society and History*, 45, pp. 450-456.
- Cooper, J.S. (2009) Wind and Smoke: Giving up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghost. In M.-C. Poo ed., *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden-Boston, pp. 23-32.
- Cordes, P. (1994) *Iatros: Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*. Stuttgart.
- Cosmacini, G. (1997) *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*. Roma-Bari.
- Cosmacini, G. (2001) *Medicina e mondo ebraico: dalla Bibbia al secolo dei ghetti*. Roma-Bari.
- Couto-Ferreira, M.E. (2008) "Si una mujer tiene la cabeza grande": fisionomía y carácter femenino en un texto asiriobabilónico. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 40, 1, pp. 19-36.
- Couto-Ferreira, M.E. (2009) *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio: El léxico Ugu-mu*, tesi di dottorato inedita, Universitat Pompeu Fabra. Barcelona.
- Couto-Ferreira, M.E. (2010) It is the same for a Man and a Woman: Melancholy and Love-sickness in Ancient Mesopotamia. In A. Grossato ed., *Umana, divina malinconia*, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei 3. Alessandria, pp. 21-40.
- Couto-Ferreira, M.E. (2013) The River, the Oven, the Garden: the Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text. In C. Ambos & L. Verderame eds., *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di Rito: Rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28-30, 2011, Roma*. Rivista di Studi Orientali Nuova Serie LXXXVI, Supplemento 2. Pisa-Roma, pp. 97-116.
- Couto-Ferreira, M.E. (2014) She will give Birth Easily: Therapeutic Approaches to Childbirth in 1st millennium BCE Cuneiform Sources. *Dynamis*, 34, 2, pp. 289-315.
- Couto-Ferreira, M.E. (2017a) Un corpo malato: le malattie dei bambini nella serie asiro-babilonese di diagnostici e prognostici (*sakikkû*). In A.M.G. Capomacchia & E. Zocca eds., *Il corpo del bambino tra realtà e metafore nelle culture antiche*. Roma, pp. 21-38.

- Couto-Ferreira, M.E. (2017b) From Head to Toe: Listing the Body in Cuneiform Texts. In Wee 2017, pp. 43-71.
- Couto-Ferreira, M.E. (2017c) 'Let Me be Your Canal': some Thoughts on Agricultural Landscape and Female Bodies in Sumero-Akkadian Sources. In L. Feliu, F. Karahashi & G. Rubio eds., *The First Ninety Years. A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*. Boston-Berlin, pp. 54-69.
- Couto-Ferreira, M.E. (2018) La salud de las mujeres en la Mesopotamia antigua: una aproximación desde las fuentes escritas. In Justel & Garcia-Ventura 2018, pp. 45-64.
- Craik, E.M. (2006) Horizontal Transmission in the Hippocratic Tradition. *Mnemosyne*, Serie IV, 59, pp. 334-347.
- Craik, E.M. (2015) *The 'Hippocratic' Corpus. Content and Context*. London-New York.
- Crivellato, E. & D. Ribatti (2007) Soul, Mind, Brain: Greek Philosophy and the Birth of Neuroscience. *Brain Research Bulletin*, 71, pp. 327-336.
- Cunningham, G. (1997) *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*. Roma.
- Curchin, L. (1980) Old Age in Sumer: Life Expectancy and Social Status of the Elderly. *Florilegium*, 2, pp. 61-70.
- D'Agostino, F. (1995) Umorismo e utilizzo del testo: a proposito de "Il medico di Isin". *AuOr*, 13, pp. 67-74.
- D'Agostino, F. (2000) *Testi umoristici babilonesi e assiri*. Brescia.
- D'Agostino, F. (2001) Il medico come figura comica presso gli assiro-babilonesi. *AuOr*, 19, pp. 207-223.
- D'Agostino, F. (2003) Considerazioni sul medico eblaita e i suoi strumenti di lavoro. In P. Marrassini ed., *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*. Wiesbaden, pp. 136-149.
- D'Agostino, F. (2004) Alcune riflessioni su umorismo e teatralità in Mesopotamia (a proposito dell'*arad mitanguranni*). In H. Waetzoldt ed., *Von Sumer nach Ebla und zurück: Festschrift, Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*. Heidelberg.
- Dandamayev, M.A. (1980) About Life Expectancy in Babylonia in the First Millennium B.C. In B. Alster ed., *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Mesopotamia 8. Copenhagen, pp. 183-186.
- Dandrey, P. (1998) *La médecine et la maladie dans le théâtre de Molière*. Paris.
- Dastugue, J. (1962) Les pièces pathologiques de Ras-Shamra et Minet el-Beida. In C.F.A. Schaeffer ed., *Ugaritica IV. Découvertes des XVIII^e et XIX^e campagnes, 1954-1955. Fondements préhistoriques d'Ugarit et nouveaux sondages, études anthropologiques, poteries grecques et monnaies islamiques de Ras Shamra et environ*. Paris, pp. 623-629.
- David-Peyre, Y. (1970) *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature iberique, XVI^e et XVII^e siècle*, tesi di dottorato inedita, Université Lille III. Lille.
- De Boer, H. (2010) Epilepsy stigma: Moving from a global problem to global solutions. *Seizure*, 19, pp. 630-636.
- De Miro, E., G. Sfameni Gasparro & V. Cali eds. (2009) *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*. Roma.

- De Zorzi, N. (2014) *La serie teratomantica Šumma izbu: testo, tradizione, orizzonti culturali*, HANE/M 15, 2 volumi. Padova.
- Dean-Jones, L.A. (1994) *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Oxford.
- Deller, K.-H. (1999) The Assyrian Eunuchs and their Predecessors. In Watanabe 1999, pp. 303-311.
- Demont, P. (2009) L'ancienneté de la médecine hippocratique: un essai de bilan. In Attia & Buisson 2009, pp.129-149.
- Dhorme, E. (1963) *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris.
- Di Benedetto, V. & F. Ferrari eds. (2011) *Platone. Simposio*, XXIV edizione. Milano.
- Dieleman, J. (2003) *Reading Magic, the Social and Cultural Context of Two Demotic-Greek Magical Handbooks*, tesi inedita, Universiteit Leiden. Leiden.
- Doty, R. W. (2007) Alkmaion's Discovery that Brain Creates Mind: a Revolution in Human Knowledge Comparable to that of Copernicus and of Darwin. *Neuroscience*, 147, pp 561-568.
- Drancourt, M. et al. (1998) Detection of 400-year-old *Yersinia pestis* DNA in human dental pulp: An approach to the diagnosis of ancient septicemia. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 95, pp. 12637-12640.
- Drancourt, M. & D. Raoult (2005) Palaeomicrobiology: Current Issues and Perspectives. *Nature Reviews Microbiology*, 3, pp. 23-35.
- Drancourt, M. & D. Raoult (2008) Molecular Detection of Past Pathogens. In D. Raoult & M. Drancourt eds., *Paleomicrobiology: Past Human Infections*. Berlin-Heidelberg, pp. 55-68.
- Durand, J.-M. (1988) *Archives épistolaires de Mari I/1*, Archives Royales de Mari 26. Paris.
- Eadie, M.J. (2004) The Antiepileptic *Materia Medica* of Pediacus Dioscorides. *Journal of Clinical Neuroscience*, 11, pp. 697-701.
- Eadie, M.J. & P.F. Bladin (2001) *A Disease Once Sacred. A History of the Medical Understanding of Epilepsy*. Eastleigh.
- Ebeling, E. (1931) *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin.
- Economou, N.T. & J. Lascaratos (2005) The Byzantine Physicians on Epilepsy. *Journal of the History of the Neurosciences*, 14, pp. 346-352.
- Edel, E. (1994) *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache*, 2 volumi. Opladen.
- Edelstein, L. (1987) *Ancient Medicine*. Baltimore-London.
- Edelstein, E.J. & L. Edelstein (1945) *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies* (seconda edizione 1998), 2 volumi. Baltimore.
- Edzard, D.O. (2003) *Sumerian Grammar*. Leiden-Boston.
- Ellison, R. (1983) Some Thoughts on the Diet of Mesopotamia from c. 3000-600 B.C. *Iraq*, 45, pp. 146-150.
- Fales, F.M. (1976) La struttura sociale. In S. Moscati et al., *L'alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente Antico*, volume 2, *La società*. Torino, pp. 149-273.
- Fales, F.M. (1989) *Prima dell'alfabeto: la storia della scrittura attraverso testi cuneiformi inediti*. Venezia.
- Fales, F.M. (2001) *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII sec.)*. Roma-Bari.

- Fales, F.M. (2010) Mesopotamia. In S. Finger, F. Boller & K.L. Tyler eds., *History of Neurology*, Handbook of Clinical Neurology 95. Edinburgh, pp. 15-27.
- Fales, F.M. (2012) Sul ruolo delle sostanze alimentari nei testi medici mesopotamici. In L. Milano ed., *Mangiare divinamente. Pratiche e simbologie alimentari nell'antico Oriente*. Vicchio, pp. 233-254.
- Fales, F.M. (2016) Anatomy and Surgery in Ancient Mesopotamia: a Bird's-eye View. In H. Perdicoyanni-Paléologou ed., *Anatomy and Surgery from Antiquity to the Renaissance*. Amsterdam, pp. 3-71.
- Fales, F.M. (2017) The Letter to the God Aššur recounting Sargon's Eighth Campaign (714 BCE). In K. Lawson Younger ed., *The Context of Scripture IV. Supplements*. Leiden-Boston, pp. 199-215.
- Fales, F.M. & R. Del Fabbro (2017) L'uomo comune. Vita, prosperità, salute. In A. Favaro ed., *Segni prima dell'alfabeto. Viaggio in Mesopotamia alle origini della scrittura. Venezia, Palazzo Loredan, 20 gennaio 2017-25 aprile 2017*. Firenze, pp. 207-251.
- Farber, W. (1989) *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale*, MC 2. Winona Lake.
- Farber, W. (1990) *Mannam lušpur ana Enkidu*. Some New Thoughts About an Old Motif. *JNES*, 49, pp. 299-321.
- Farber, W. (1995) Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia. In J.M. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4. New York, pp. 1895-1909.
- Farber, W. (2004) How to marry a Disease: Epidemics, Contagion, and a Magic Ritual against the 'Hand of the Ghost'. In Horstmanshof & Stol 2004, pp. 117-134.
- Farber, W. (2014) *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Mesopotamian Civilizations 17. Winona Lake.
- Fausti, D. (2008) Il segno e la prognosi nel *Corpus Hippocraticum* ('Prognostico' e 'Prorretico' I e II). *I quaderni del ramo d'oro*, I, pp. 258-278 (disponibile online all'indirizzo <http://www.qro.unisi.it/frontend/node/19>; ultimo accesso luglio 2018).
- Feder, Y. (2016) Defilement, Disgust, and Disease: The Experiential Basis of Hittite and Akkadian Terms for Impurity. *JAOS*, 136, pp. 99-116.
- Ferembach, D. (1970) Étude anthropologique des ossements humains Proto-Néolithiques de Zawi Chemi Shanidar (Irak). *Sumer*, 26, pp. 21-64.
- Fetner, R.A. (2014) Human Remains from Bakr Awa, Iraq, 2013. *Bioarchaeology of the Near East*, 8, pp. 119-123.
- Fincke, J.C. (2000) *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen*. Würzburg.
- Fincke, J.C. (2009) Cuneiform Tablets on Eye Diseases: Babylonian Sources in Relation to the Series DIŠ NA IGI^{II}-šú GIG. In Attia & Buisson 2009, pp. 79-104.
- Fincke, J.C. (2011) Spezialisierung und Differenzierung im Bereich der altorientalischen Medizin. In Selz & Wagensohn 2011, pp. 159-90.
- Fincke, J.C. (2013) *Šaggāšu* („Mörderer“), the Demon from the Steppe. *BiOr*, 70, pp. 18-24.
- Finkel, I.J. (1988) Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the series SA.GIG. In Leichty et al. 1988, pp. 143-159.
- Finkel, I.J. (1994) On TDP Tablets XXIX and XXXI, and the Nature of SA.GIG. *JCS*, 46, pp. 87-88.

- Finkel, I.J. (1999) On some Dog, Snake and Scorpion Incantations. In Abusch & van der Toorn 1999, pp. 213-250.
- Finkel, I.J. (2000) On Late Babylonian Medical Training. In George & Finkel 2000, pp. 137-223.
- Finkel, I.L. (1991) *Muššu'u, Qutāru*, and the Scribe Tanittu-Bēl. In P. Michalowski, P. Steinkeller, E.C. Stone & R.L. Zettler eds. *Velles Paraules: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. *AuOr*, 9, pp. 91-104.
- Finkel, I.L. (2014) *The Ark before Noah. Decoding the Story of the Flood*. London.
- Finkel, J.L. & M.J. Geller eds. (2007) *Disease in Babylonia*, CM 36. Leiden.
- Fo, D. (2009) *Manuale minimo dell'attore*. Torino.
- Ford, J.N. (1998) Ninety-Nine by the Evil Eye and One from Natural Causes; KTU 1.96 in its Near Eastern Context. *UF*, 30, pp. 201-278.
- Foster, B.R. (1974) Humour in Cuneiform Literature. *JANES*, 6, pp. 69-85.
- Foster, B.R. (2005a) *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, terza edizione. Bethesda.
- Foster, B.R. (2005b) *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, 2 volumi. Bethesda.
- Foster, B.R. (2011) The Person in Mesopotamian Thought. In Radner & Robson 2011, pp. 117-140.
- Foster, G. (1976) Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist*, 78, pp. 773-782.
- Frahm, E. (2004) Royal Hermeneutics: Observations on the Commentaries from Ashurbanipal's Libraries at Nineveh. *Iraq*, 66, pp. 45-50.
- Frahm, E. (2010) Reading the Tablet, the Exta, and the Body: the Hermeneutics of Cuneiform Signs in Babylonian and Assyrian Text Commentaries and Divinatory Texts. In Annus 2010, pp. 92-141.
- Frahm, E. (2011) *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*. Münster.
- Frahm, E. (2018) The Exorcist's Manual: Structure, Language, *Sitz im Leben*. In Van Buylaere et al. 2018, pp. 9-47.
- Frame, G. (1992) *Babylonia 689-627 B.C.: a Political History*. Leiden.
- Frame, G. & A.R. George (2005) The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for King Ashurbanipal's Tablet Collecting. *Iraq* 67, pp. 265-284.
- Franklin, J. (2018) Epicentric Tonality and the Greek Lyric tradition. In T. Phillips & A. D'Angour eds., *Music, Text, and Culture in Ancient Greece*. Oxford, pp. 17-46.
- Freedman, S. (1998) *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakin. Volume 1: Tablets 1-21*. Philadelphia.
- Fronzaroli, P. (1998) A Pharmaceutical Text at Ebla (TM.75.G.163). *ZA*, 88, pp. 225-239.
- Gabriel, R.A. (2012) *Man and Wound in the Ancient World. A History of Military Medicine from Sumer to the Fall of Constantinople*. Washington.
- Gadd, C.J. (1958) The Harran Inscription of Nabonidus. *AnSt*, 8, pp. 35-92.
- Gadotti, A. (2014) *'Gilgamesh, Enkidu, and the Netherworld' and the Sumerian Gilgamesh Cycle*. Boston-New York.
- Garcia-Albea, R.E. (2009) Aretaeus of Cappadocia (2nd century AD) and the earliest neurological descriptions. *Revista de Neurología*, 48, pp. 322-327.

- Garcia-Ventura A. & G. Zisa (2017) Gender and Women in Ancient Near Eastern Studies: Bibliography 2002-2016. *Akkadica*, 138, pp. 37-67.
- Geller, M.J. (1990) Taboo in Mesopotamia: a Review Article. *JCS*, 42, pp. 105-117.
- Geller, M.J. (1991) Akkadian Medicine in the Babylonian Talmud. In D. Cohn-Sherbok ed., *A Traditional Quest. Essays in Honour of Louis Jacobs*. Sheffield, pp. 102-112.
- Geller, M.J. (1997a) Recensione di J. Naveh & S. Shaked, *Magic spells and formulae: Aramaic incantation bowls of late antiquity*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 60, 2, pp. 344-345.
- Geller, M.J. (1997b) The Last Wedge. *ZA*, 87, pp. 43-85.
- Geller, M.J. (1998) Recensione di Avalos 1995. *JSS* 43, pp. 131-134.
- Geller, M.J. (2000a) An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud. In S. Kottak & H.F.J. Horstmanshoff, *From Athens to Jerusalem*. Rotterdam, pp. 13-32.
- Geller, M.J. (2000b) Incipits and Rubrics. In George & Finkel 2000, pp. 225-258.
- Geller, M.J. (2000c) The Survival of Babylonian Wissenschaft in Later Tradition. In S. Aro & R.M. Whiting, *Melammu Symposia I*. Helsinki, pp. 1-6.
- Geller, M.J. (2001-2002) West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis. *AfO*, 48/49, pp. 50-75.
- Geller, M.J. (2003) Recensione di S. Freedman, *If a City is Set on a Height*. *BSOAS*, 66, pp. 238-240.
- Geller, M.J. (2004a) Ancient medicine: the Patient's Perspective. *Journal of Nephrology*, 17, pp. 605-610.
- Geller, M.J. (2004b) Bloodletting in Babylonia. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 305-324.
- Geller, M.J. (2005) *Renal and Rectal Disease Texts*, BAM 7. Berlin-New York.
- Geller, M.J. (2006) Recensione di Nutton 2004. *BSOAS*, 69, pp. 460-464.
- Geller, M.J. (2007a) Comment et de quelle façon les praticiens gagnaient-ils leur vie? *JMC*, 10, pp. 34-41.
- Geller, M.J. (2007b) *Evil Demons. Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*. Helsinki.
- Geller, M.J. (2007c) Phlegm and Breath - Babylonian Contributions to Hippocratic Medicine. In Finkel & Geller 2007, pp. 187-199.
- Geller, M.J. (2007d) Textes médicaux du Louvre, nouvelle édition. AO 11447, AO 7760, AO 66774: première partie. *JMC*, 10, pp. 4-19.
- Geller, M.J. (2009) Introduction: 'oeil malade et mauvais oeil'. In Attia & Buisson 2009, pp. 1-12.
- Geller, M.J. (2010) *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Chichester-Malden.
- Geller, M.J. (2011) Late Medical Prescriptions for the Nose. In G.B. Lanfranchi et al. ed., *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of his 65th Birthday*. Wiesbaden, pp. 325-328.
- Geller, M.J. (2014) *Melothesia in Babylonia*. Berlin-New York.
- Geller, M.J. (2015) Encyclopedias and Commentaries. In Johnson 2015, pp. 31-46.
- Geller, M.J. (2016) *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-ḥul Incantations*, BAM 8. Boston-Berlin.
- Geller, M.J. & S.L. Cohen (1995) Kidney and Urinary Tract Disease in Ancient Babylonia, with Translations of the Cuneiform Sources. *Kidney International*, 47, pp. 1811-1815.
- George, A.R. (1991) Babylonian Texts from the Folios of Sidney Smith. Part Two: Prognostic and Diagnostic Omens, Tablet I. *RA*, 85, pp. 137-163.

- George, A.R. (1993) Ninurta-pāqidāt's Dog-Bite and Notes on Other Comic Tales. *Iraq*, 55, pp. 63-75.
- George, A.R. (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 2 volumi. Oxford.
- George, A.R. (2005) In Search of the *é.dub.ba.a*: the Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality. In Y. Sefat ed., 'An Experienced Scribe who neglects Nothing'. *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, pp. 127-137.
- George, A.R. & I.J. Finkel eds. (2000) *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*. Winona Lake.
- Gerardi, P. (1988) Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: the Development of the Epigraphic Text. *JCS*, 40, pp. 1-35.
- Ghazanfar, S.T. & T. McDaniel (2016) Floras of the Middle East: a Quantitative Analysis and Biogeography of the Flora of Iraq. *Edinburgh Journal of Botany*, 73, pp. 1-24.
- Ghersetti, A. (2007) The Semiotic Paradigm: Physiognomy and Medicine in Islamic Culture. In S. Swain ed., *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford, pp. 281-308.
- Gianto, A. (2013) Ugaritology and Biblical Interpretation. In S.L. McKenzie ed., *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, volume 2. Oxford, pp. 429-436.
- Glassner, J.-J. & B.R. Foster (2004) *Mesopotamian Chronicles*, WAW 19. Atlanta.
- Golder, W. (2007) *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum*. Würzburg.
- Goltz, D. (1974) *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde: Therapie – Arzneibereitung – Rezeptstruktur*. Wiesbaden.
- Goodman, A.H. & G. J. Armelagos (1989) Infant and childhood morbidity and mortality risks in archaeological populations. *World Archaeology*, 21, pp. 225-243.
- Goodnick Westenholz, J. & M. Sigrist (2006) The Brain, the Marrow, and the Seat of Cognition in Mesopotamian Tradition. *JMC*, 7, pp. 1-10.
- Gordon, E.I. (1959) *Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Philadelphia.
- Gorji, A. & M. Khaleghi Ghadiri (2001) History of Epilepsy in Iranian Medicine. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 25, pp. 455-461.
- Gorrini, M.E. (2005) The Hippocratic Impact on Healing Cults: the Archaeological Evidence in Attica. *Studies in Ancient Medicine*, 31, pp. 135-156.
- Grmek, M.D. (1989) *Diseases in the Ancient Greek World*. Baltimore.
- Gross, C.G. (1998) Galen and the Squealing Pig. *The Neuroscientist*, 4, pp. 216-221.
- Guinan, A.K. (1997) Auguries of Hegemony. The Sex Omens of Mesopotamia. *Gender & History*, 9, pp. 462-479.
- Guinan, A.K. et al. eds. (2006), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, CM 31. Leiden-Boston.
- Gurney, O.R. (1972) The Tale of the Poor Man of Nippur and its Folktale Parallels. *AnSt*, 22, pp. 149-158.
- Gutas, D. (1998) *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th c.)*. London.
- Güterbock, H.J. & Th. Jacobsen (1965) *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday*. Chicago-London.
- Haas, C.J. et al. (2000) Detection of Leprosy in Ancient Human Skeletal Remains by Molecular Identification of *Mycobacterium leprae*. *American Journal of Clinical Pathology*, 114, pp. 428-436.

- Haas, V. (2003) *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, 2 volumi. Berlin-New York.
- Haas, V. (2007) Hittite Rituals against Threats and Other Diseases and their Relationship to the Mesopotamian Tradition. In Finkel & Geller 2007, pp. 100-119.
- Halpern, B. & K. Sachs eds. (2017), *Cultural Contact and Appropriation in the Axial-Age Mediterranean World: A Periplos*. Leiden-Boston.
- Hankinson, R.J. (1998) Magic, Religion and Science: Divine and Human in the Hippocratic Corpus. *Apeiron*, 31, pp. 1-34.
- Harris, R. (2000) *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman.
- Hausperger, M. (1997) Die mesopotamische Medizin und ihre Ärzte aus heutiger Sicht. *ZA*, 87, pp. 196-218.
- Hausperger, M. (2000) Einige medizinische Anmerkungen zum Text BAM 3. In S. Graziani ed., *Studi sul vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, volume 1. Napoli, pp. 439-450.
- Hausperger, M. (2002) Die Krankheiten des Verdauungstraktes. *WdO*, 32, pp. 33-73.
- Headland, T., K. Pike & M. Harris eds. (1990) *Emics and Etics: the Insider/Outsider Debate*. Newbury Park.
- Heessel, N.P. (2000) *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43. Münster.
- Heessel, N.P. (2004) Reading and Interpreting Medical Cuneiform Texts: Methods and Problems. *JMC*, 3, pp. 2-9.
- Heessel, N.P. (2007) The Hands of the Gods: Disease Names, and Divine Anger. In Finkel & Geller 2007, pp. 120-130.
- Heessel, N.P. (2008) Babylonische Wissenschaft – Medizin und Magie. In J. Marzahn & G. Schauerte eds., *Babylon. Mythos & Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin*. München, pp. 413-422.
- Heessel, N.P. (2009) The Babylonian Physician Rabâ-ša-Marduk. Another Look at Physicians and Exorcists in the Ancient Near East. In Attia & Buisson 2009, pp. 13-28.
- Heessel, N.P. (2010) Neues von Esagil-kīn-apli, die ältere Version der physiognomischen Omenserie *alamdimmû*. In Maul & Heessel 2010, pp. 139-187.
- Heessel, N.P. (2013) Surgery, Mesopotamian. In R.S. Bagnall et al. eds., *The Encyclopedia of Ancient History*. Malden-Oxford, p. 6465.
- Heessel, N.P. (2017) On the Fortune – or Misfortune – of Having Children. The Abundance of Children According to the Omen Text K. 6403. In O. Drewnowska & M. Sandowicz eds., *Fortune and Misfortune in the Ancient Near East. Proceedings of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21-25 July 2014*. Winona Lake, pp. 59-74.
- Heessel, N.P. (2018) Interpreting Divine Agency: the Hands of the Gods in Context. In Van Buylaere et al. 2018, pp. 135-149.
- Heessel, N.P. & F. Al-Rawi (2003) Tablets from the Sippar Library XII. A Medical Therapeutic Text. *Iraq*, 65, pp. 221-239.
- Herrero, P. (1984) *La thérapeutique mésopotamienne*. Paris.
- Hoblyn, R.D. (1844) *A dictionary of Terms used in Medicine and the Collateral Sciences*. London.

- Holma, H. (1911) *Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen. Eine lexikalische-etymologische Studie*. Helsinki.
- Holth, S. (1919) *Greco-Roman and Arabic Bronze Instruments and Their Medico-Surgical Use*. Kristiania.
- Horowitz, W. (1992) Two *Abnu Šikinšu* Fragments and Related Matters. *ZA*, 82, pp. 112-122.
- Horsley, V. (1888) Trephining in the Neolithic Period. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 17, pp. 100-106.
- Hortsmanshoff, H.F.J. & M. Stol eds. (2004) *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden-Boston.
- Hubert, H. & M. Mauss (1902-1903) Esquisse d'une théorie générale de la magie. *Année sociologique*, 7, pp. 1-146.
- Huehnergard, J. (2005) *A Grammar of Akkadian*. Winona Lake.
- Hunger, H. (1976) *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil 1 (= SpTU 1)*, Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka 9. Berlin.
- Hunger, H. (1994) Wachstum eines Kindes vor der Geburt. *NABU*, 1994, 2, n. 34, p. 32.
- Hunger, H. (1996) Noch Einmal. Wachstum eines Kindes vor der Geburt. *NABU*, 1996, 2, n. 39, p. 35.
- Inskip, R.R. (1969) Health Hazards and Healing in Antiquity. *The South African Archaeological Bulletin*, 24, 93, pp. 21-29.
- Jackson, R. (2002) Roman Surgery: the Evidence of the Instruments. In R. Arnott ed., *The Archaeology of Medicine. Papers given at a Session of the Annual Conference of the Theoretical Archaeology Group held at the University of Birmingham on 20 December 1998*, BAR International Series 1046. Oxford, pp. 87-94.
- Jacobsen, Th. (1963) *Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns*, Proceedings of the American Philosophical Society 107, 6, pp. 473-484.
- Janowski, B. & D. Schwemer eds. (2010) *Texte zur Heilkunde*, TUAT NF 5. Gütersloh.
- Janz, D. (1986) Epilepsy, Viewed Metaphysically: An Interpretation of the Biblical Story of the Epileptic Boy and of Raphael's Transfiguration. *Epilepsia*, 27, pp. 316-322.
- Jastrow, M. (1950) *Dictionary of the Targumin, Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York.
- Jean, C. (2006) *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'ašipūtu*, SAAS 17. Helsinki.
- Jean, R.-A. (1999) *À propos des objets égyptiens conservés au Musée d'histoire de la médecine*. Paris.
- Jean, R.-A. (2012) *La chirurgie en Égypte ancienne. À propos des instruments médico-chirurgicaux métalliques égyptiens conservés au Musée du Louvre*. Paris.
- Jeyes, U. (1989) *Old Babylonian Extispicy. Omen texts in the British Museum*, PIHANS 64. Leiden.
- Jiménez Sánchez, É. (2017) *La imagen de los vientos en la literatura babilónica*. Madrid.
- Joannès, F. (1997) La mention des enfants dans les textes néo-babyloniens. *Ktema*, 22, pp. 119-133.
- Joffe, A.H. (1998) Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia. *Current Anthropology*, 39, pp. 297-322.
- Johnson, J.C. eds. (2015) *In the Wake of the Compendia. Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia*. Boston-Berlin.

- Jones, W.H.S. (1947) *The Medical Writings of Anonymous Londinensis*. Cambridge.
- Jouanna, J. (1999) *Hippocrates*. Baltimore.
- Jouanna, J. (2000) Maladies et médecine chez Aristophane. In J. Leclant & J. Jouanna eds., *Le théâtre grec antique: la comédie*. Paris, pp. 171-195.
- Jouanna, J. (2013) *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Selected Papers*. Leiden-Boston.
- Justel, J.J. & A. Garcia-Ventura eds. (2018) *Las mujeres en el Oriente cuneiforme*. Alcalá des Henares.
- Kalmin, R. (1994) *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*. Atlanta.
- Karenberg, A. (2010) The Greco-Roman World. In S. Finger, K. Boller & K.L. Tyler eds., *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 95 (terza serie), pp. 49-59.
- Karenberg, A. & C. Leitz eds. (2000) *Heilkunde und Hochkultur I: Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. Münster-Hamburg-Berlin-London.
- Karenberg, A. & C. Leitz eds. (2002), *Heilkunde und Hochkultur II: 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*. Münster-Hamburg-Berlin-London.
- Katz, D. (2014a) "His Wind is Released" – The Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia. In A. Mouton & J. Pater eds., *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*. Leiden, pp. 419-437.
- Katz, D. (2014b) Tod. A. In Mesopotamien. *RIA*, 14, 1-2, pp. 70-75.
- Kelley, N. (2011) "The Punishment of the Devil was Apparent in the Torment of the Human Body": Epilepsy in Ancient Christianity. In C.R. Moss & J. Schipper eds., *Disability Studies and Biblical Literature*. New York, pp. 205-221.
- Kelly-Buccellati, M. (2005) Urkesh and the North: Recent Discoveries. In D.I. Owen & G. Wilhelm eds., *Nuzi at Seventy-Five*. Bethesda, pp. 29-40.
- Kennedy, K.A.R. (1989) Skeletal Markers of Occupational Stress. In M.Y. Işcan & K.A.R. Kennedy eds., *Reconstruction of Life from the Skeleton*. New York, pp. 129-160.
- Kilmer, A.D. (1972) The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution as Reflected in the Mythology. *OrNS*, 41, 2, pp. 160-177.
- Kinnier Wilson, J.V. (1956) Two Medical Texts from Nimrud. *Iraq*, 18, pp. 130-146.
- Kinnier Wilson, J.V. (1962) The Nimrud Catalogue of Medical and Physiognomical Omina. *Iraq*, 24, pp. 52-62.
- Kinnier Wilson, J.V. (1965) An introduction to Babylonian Psychiatry. In H.G. Güterbock & Th. Jacobsen eds., *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965*, AS 16. Chicago, pp. 289-298.
- Kinnier Wilson, J.V. (1967) Organic Diseases of Ancient Mesopotamia. In D. Brothwell & A.T. Sandison eds., *Diseases in Antiquity: A Survey of the Diseases, Injuries and Surgery of Early Populations*. Springfield, pp. 191-208.
- Kinnier Wilson, J.V. (1968) Gleanings from the Iraq Medical Journals. *JNES*, 27, pp. 243-247.
- Kinnier Wilson, J.V. (1982) Medicine in the Land and Times of the Old Testament. In T. Ishida ed., *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*. Winona Lake, pp. 337-365.

- Kinnier Wilson, J.V. (1994) The *samānu*-disease in Babylonian Medicine. *JNES*, 53, pp. 111-115.
- Kinnier Wilson, J.V. (1996) Diseases of Babylon. An Examination of Selected Texts. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 89, pp. 135-140.
- Kinnier Wilson, J.V. (2005a) On the Cryptograms in the Lexical and Related Texts. *JMC*, 6, pp. 1-21.
- Kinnier Wilson, J.V. (2005b) Notes on the Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA = *maštaka*. *JNES*, 64, pp. 45-51.
- Kinnier Wilson, J.V. (2007) Infantile and Childhood Convulsions, and SA.GIG XXIX. In Finkel & Geller 2007, pp. 62-66.
- Kinnier Wilson, J.V. & E.H. Reynolds (1990) Translation and Analysis of a Cuneiform Text forming Part of a Babylonian Treatise on Epilepsy. *Medical History*, 34, 2, pp. 185-198.
- Kinnier Wilson, J.V. & E.H. Reynolds (2007) On Stroke and Facial Palsy in Babylonian Texts. In Finkel & Geller 2007, pp. 67-99.
- Klug, A. (1985) *Heilkunst und Heilkult*. München.
- Köcher, F. (1955) *Keilschrifttexte zur assyrisch-babylonischen Drogen- und Pflanzenkunde (= KADP)*. Berlin.
- Köcher, F. (1963-1980) *Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, BAM 1-6. Berlin-New York.
- Köcher, F. (1978) Spätbabylonische medizinische Texte aus Uruk. In C. Habrich et al. eds., *Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Heinz Goerke zum sechzigsten Geburtstag*. München, pp. 17-39.
- Köcher, F. (1995) Ein Text medizinischen Inhalts aus dem neubabylonischen Grab 405. In R.M. Boehmer, F. Pedé & B. Salje eds., *Uruk. Die Gräber*. Mainz, pp. 203-217.
- Kolenkow, A.B. (2002) Persons of Power and their Communities. In L. Ciraolo & J. Seidel eds., *Magic and Divination in the Ancient World*. Leiden, pp. 133-144.
- Kolin, P.C. (1975) *The Elizabethan Stage Doctor as a Dramatic Convention*. Salzburg.
- Kottek, S. (1991) Sur l'origine gréco-latine de certains termes médicaux utilisés dans le Talmud et le Midrash. In G. Sabbah ed., *Le Latin Médical – La constitution d'un langage scientifique*. Saint-Étienne, pp. 41-52.
- Krafeld-Daugherty, M. (2002) Archäologie, Philologie und Anthropologie: eine Synthese. In O. Loretz, K.A. Metzler & H.P. Schaudig eds., *Ex Mesopotamia et Syria Lux: Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*. Münster, pp. 245-287.
- Kramer, S.N. (1971) *u₅-a a-ù-a*: A Sumerian Lullaby, con un'appendice di Th. Jacobsen. In A. Giuffrè ed., *Studi in onore di Edoardo Volterra*, volume 6. Milano, pp. 191-205.
- Kraus, F.R. (1986) Lexikalisches und Lexikographisches zu einem akkadischen Verbum. In W. Meid & H. Trenkwalder eds., *Im Bannkreis des Alten Orients. Studien zu Sprach- und Kulturgeschichte des Alten Orients und seines Ausstrahlungsraumes. Karl Oberhuber zum 70. Geburtstag gewidmet*. Innsbruck, pp. 125-141.
- Krause, O. (2009) *Der Arzt und sein Instrumentarium in der römischen Legion*. Remshalden.
- Kurth, G. & O. Röhrer-Ertl (1981) On the Anthropology of the Mesolithic to Chalcolithic Human Remains from the Tell es-Sultan in Jericho, Jordan. In K.M. Kenyon ed., *Excavations at Jericho, Vol. III: The Architecture and Stratigraphy of the Tell*. London, pp. 407-499.

- Kwasman, Th. (2000) 'Der Dämon des Daches': Über Epilepsie in jüdischen Quellen. In Karenberg & Leitz 2000, pp. 35-43.
- Kwasman, Th. (2007) The Demon of the Roof. In Finkel & Geller 2007, pp. 160-186.
- Labat, R. (1951) *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (= TDP). Paris.
- Labat, R. (1953) *La médecine babylonienne. Conférence faite au Palais de la Découverte*. Paris.
- Labat, R. (1961) À propos de la fumigation dans la médecine assyrienne. *RA*, 55, pp. 152-153.
- Labat, R. (1964) Geisteskrankheiten. *RIA*, 3, pp. 196-197.
- Lafont, S. (1999) *Femmes, droit et justice dans l'antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, OBO 165. Freiburg.
- Lakoff, G. & M. Johnson (1980) *Metaphors we live by*. Chicago.
- Lambert, W.G. (1960) *Babylonian Wisdom Literature* (ristampa: Winona Lake, 1996). Oxford.
- Lambert, W.G. (1967) The Gula Hymn of Bulluša-rabi. *OrNS*, 36, pp. 105-132.
- Lambert, W.G. (1969) A Middle Assyrian Medical Text. *Iraq*, 31, 1, pp. 28-39.
- Lambert, W.G. (1987-1990) Lugal-irra and Meslamta-ea. *RIA*, 7, pp. 143-145.
- Lancy, D.F. (2013) "Babies aren't Persons": a Survey of Delayed Personhood. In H. Keller & O. Hiltrud eds., *Different Faces of Attachment: Cultural Variations of a Universal Human Need*. Cambridge, pp. 66-109.
- Landsberger, B. (1934) *Die Fauna des alten Mesopotamie*. Leipzig.
- Landsberger, B. (1958) Corrections to the Article 'An Old Babylonian Charm against *merḥu*'. *JNES*, 17, pp. 56-58.
- Landsberger, B. & Th. Jacobsen (1955) An Old Babylonian Charm against *merḥu*. *JNES*, 14, 1955, 14-21.
- Langholf, V. (1990) *Medical Theories in Hippocrates*. Berlin.
- Langholf, V. (2004) Structure and Genesis of Some Hippocratic Treatises. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 219-277.
- Langlois, A.-I. (2011) Quelques plantes présentes en Mesopotamie. *JMC*, 18, pp. 52-76.
- Le Breton, D. (1995) *Anthropologie de la douleur*. Paris.
- Le Mort, F. et al. (2006) From Bone Changes to DNA: the Hereditary Anaemias in Ancient Populations of the Near East. In Battini & Villard 2006, pp. 91-101.
- Leichty, E. (1970) *The Omen Series Šumma Izbu*, TCS 4. Locust Valley.
- Leichty, E. (1988) Guaranteed to Cure. In E. Leichty et al. 1988, pp. 261-264.
- Leichty, E., M. de Jong Ellis & P. Gerardi eds. (1988), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*. Philadelphia.
- Leick, G. (1994) *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London-New York.
- Leitz, C. (2000) Die medizinische Texte aus dem Alten Ägypten. In Karenberg & Leitz 2000, pp. 17-34.
- Lemaire, A. (2017) Alphabetic Writing in the Mediterranean World: Transmission and Appropriation. In Halpern & Sachs 2017, pp. 103-115.
- Lenzi, A. (2011) *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*. Atlanta.
- Leven, K.-H. (2004) 'At Times the Ancient Facts seem to lie before Me like a Patient on a Hospital Bed' - Retrospective Diagnosis and Ancient Medical History. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 369-386.
- Leven, K.-H. ed. (2005) *Antike Medizin. Ein Lexikon*. München.

- Levey, M. (1959) *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*. Amsterdam-London-New York-Princeton.
- Levey, M. (1961) Some Objective Factors of Babylonian Medicine in the Light of New Evidence. *Bulletin of the History of Medicine*, 35, pp. 61-70.
- Levy, J., A. Attia & G. Buisson (2006) L'usage médical des cochons. In B. Lion & C. Michel eds., *De la domestication au tabou: le cas des suidès au Proche-Orient ancien*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 1. Paris, pp. 195-203.
- Limet, H. (1980) La condition de l'enfant en Mésopotamie autour de l'an 2000 av J.-C. In A. Théodoridès, P. Naster & J. Ries eds., *L'enfant dans les civilisations orientales*. Leuven, pp. 5-18.
- Liverani, M. (1988) *Antico Oriente. Storia, società, economia*. Roma-Bari.
- Liverani, M. (1998) *Le lettere di el-Amarna. Le lettere dei «Piccoli Re»*, vol. 1. Brescia.
- Liverani, M. (1999) *Le lettere di el-Amarna. Le lettere dei «Grandi Re»*, vol. 2. Brescia.
- Liverani, M. (2010) Parole di bronzo, di pietra, d'argilla. *Scienze dell'antichità. Storia archeologia antropologia*, 16, pp. 27-62.
- Liverani, M. (2011) Later Mesopotamia. In A. Feldherr & G. Hardy eds., *The Oxford History of Historical Writing*, vol. 1, *Beginnings to AD 600*. Oxford, pp. 29-52.
- Livingstone, A. (1986) *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford.
- Livingstone, A. (1989) *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3. Helsinki.
- Lloyd, G.E.R. (2003) *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*. Oxford.
- Lloyd, G.E.R. (2007) *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*. New York.
- Lloyd, G.E.R. (2009) *Disciplines in the Making. Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation*. Oxford.
- Lloyd, G.E.R. & N. Sivin (2002), *The Way and the World*. New Haven-London.
- Lo Presti, R. (2015) For Sleep, in Some Way, is an Epileptic Seizure (*somn. vig.* 3, 457a9-10). In B. Holmes & K.-D. Fischer eds., *The Frontiers of Ancient Science. Essays in Honor of Heinrich von Staden*. Berlin, pp. 339-396.
- Longrigg, J. (2009) Epilepsy in Ancient Greek Medicine – the Vital Step. *Seizure*, 9, pp. 12-21
- Longrigg, J. (2013) *Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age. A Sourcebook*. New York.
- Lucas-Championnière, J. (1912) *Les origines de la trépanation décompressive. Trépanation néolithique, trépanation pré-colombienne, trépanation des Kabyles, trépanation traditionnelle*. Paris.
- Majno, G. (1975) *The Healing Hand. Man and Wound in the Ancient World*. Cambridge-London.
- Mallin, R. & T.A. Rathbun (1976) A Trephined Skull from Iran. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 52, pp. 782-787.
- Manzoni, T. (2001) *Il cervello secondo Galeno*. Ancona.
- Manzoni, T. (2007) *Aristotele e il cervello. Le teorie del più grande biologo dell'antichità nella storia del pensiero scientifico*. Roma.
- Maul, S.M. (1988) *Herzberuhigungsklagen: Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*. Wiesbaden.
- Maul, S.M. (1994) *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, BaF 18. Mainz.

- Maul, S.M. (2001) Die Heilkunst des Alten Orients. *Medizinhistorisches Journal*, 36, pp. 3-22.
- Maul, S.M. (2002) Die Heilkunst des Alten Orients. In Karenberg & Leitz 2002, pp. 3-19.
- Maul, S.M. (2004) Die 'Lösung vom Bann': Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 79-95.
- Maul, S.M. (2010) Tontafelbibliothek aus dem "Haus des Beschwörungspriesters". In Maul & Heessel 2010, pp. 189-228.
- Maul, S.M. (2013) *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*. München.
- Maul, S.M. & N.P. Heessel eds. (2010) *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle «Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur» der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden.
- Mayer, W. (1983) Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v. Chr. *MDOG*, 115, pp. 65-134.
- McKenzie, H.G. (1999) *Skeletal Evidence for Health and Disease at Bronze Age Tell Leilan, Syria*, tesi inedita, University of Alberta. Edmonton.
- Meacham, T. & J. Kien (1998-1999) Hidden Difficulties in the Sages' Terminology for Women's Bodies. *Koroth*, 13, pp. 55-76.
- Miller, N.F. (2012) *Archaeobotanical Reports from Sites in the Near East* (accessibile online a <http://www.sas.upenn.edu/~nmiller0/biblio.html>; ultimo accesso: 31/5/2012).
- Minen, F. (2018a) *La pelle e le conoscenze dermatologiche nella medicina assiro-babilonese*, tesi di dottorato inedita, Università Ca' Foscari. Venezia.
- Minen, F. (2018b) Medico-dermatological Notions in Mesopotamian Cuneiform Sources. *Antesteria*, 7, pp. 21-33.
- Mogliazza, S. (2006) Indicatori di stress funzionale e stato di salute della comunità di Tell Tuqan (Siria). In F. Baffi ed., *Tell Tuqan. Ricerche archeologiche italiane nella regione del Maath (Siria)*. Lecce, pp. 303-311.
- Mogliazza, S. (2009) An Example of Cranial Trepanation dating to the Middle Bronze Age from Ebla, Syria. *Journal of Anthropological Sciences*, 87, pp. 187-192.
- Molleson, T. (1994) The Eloquent Bones of Abu Hureyra. *Scientific American*, 271, 2, pp. 60-65.
- Molleson, T. (2000a) The People of Abu Hureyra. In A.M.T. Moore, G.C. Hillman & A.J. Legge eds., *Village on the Euphrates. From Foraging to Farming at Abu Hureyra*. Oxford, pp. 301-324.
- Molleson, T. (2000b) The Human Remains. In A.M.T. Moore, G.C. Hillman & A.J. Legge eds., *Village on the Euphrates. From Foraging to Farming at Abu Hureyra*. Oxford, pp. 533-544.
- Molleson, T. (2007) A Method for the Study of Activity related Skeletal Morphologies. *Bioarchaeology of the Near East*, 1, pp. 5-33.
- Moodie, R.L. (1923) *Paleopathology. An Introduction to the Study of Ancient Evidences of Disease*. Urbana.
- Moog, F.P. & A. Karenberg (2003) Between Horror and Hope: Gladiator's Blood as a Cure for Epileptics in Ancient Medicine. *Journal of the History of the Neurosciences*, 12, 2, pp. 137-143.
- Moran, W.L. (1992) *The Amarna Letters*. Baltimore-London.
- Mumcuoglu, K.Y. & J. Zias (1989) How the Ancients De-loused Themselves. *Biblical Archaeology Review*, 15/6, pp. 66-69.

- Nakamura, C. (2005) Mastering Matters: Magical Sense and Apotropaic Figurine Worlds of Neo-Assyria. In L. Meskel ed., *Archaeologies of Materiality*. Malden.
- Nardo, D. (2007) *The Greenhaven Encyclopedia of Ancient Mesopotamia*. Detroit.
- Naveh, J. & S. Shaked (1993) *Magic Spells and Formulae*. Jerusalem.
- Neiburger, E.J. (2000) Dentistry in Ancient Mesopotamia. *Journal of the Massachusetts Dental Society*, 49, pp. 16-19.
- Neumann, J. & S. Parpola (1987) Climatic Change and the Eleventh-Tenth-Century Eclipse of Assyria and Babylonia. *Journal of Near Eastern Studies*, 46, pp. 161-182.
- Newmyer, S. (1985) Talmudic Medicine and Greek Sources. *Koroth*, 9, pp. 34-57.
- Novotny, J.R. (2001) *The Standard Babylonian Etana Epic*, SAACT 2. Helsinki.
- Nunn, J.F. (1996) *Ancient Egyptian Medicine*. London.
- Nunn, N. & N. Qian (2010) The Columbian Exchange: A History of Disease, Food, and Ideas. *Journal of Economic Perspectives*, 24, pp. 163-188.
- Nutton, V. (1983) The Seeds of Disease: an Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance. *Medical History*, 27, pp. 1-34.
- Nutton, V. (2004) *Ancient Medicine*. London-New York.
- Oppenheim, A.L. (1941) Idiomatic Akkadian (Lexicographical Researches). *JAOS*, 61, pp. 251-271.
- Oppenheim, A.L. (1962a) Mesopotamian Medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, 36, pp. 97-108.
- Oppenheim, A.L. (1962b) On the Observation of the Pulse in Mesopotamian Medicine. *OrNS*, 31, 1962, pp. 27-33.
- Oppenheim, A.L. (1964) *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (trad. it.: *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà scomparsa*). Chicago-London.
- Oppenheim, A.L. (1967) *Letters from Mesopotamia*. Chicago.
- Ornan, T. (2004) The Goddess Gula and her Dog. *IMSA*, 3, pp. 13-30.
- Pangas, J.C. (1990) Notas sobre el aborto en la antigua Mesopotamia. *AuOr*, 8, pp. 213-218.
- Pangas, J.C. (1999) Dental Pathology in Ancient Mesopotamia. *Bulletin of the History of Medicine*, 73, pp. 197-207.
- Pangas, J.C. (2000) Birth Malformations in Babylon and Assyria. *American Journal of Medical Genetics*, 91, pp. 318-321.
- Panayotov, S.V. (2018a) Notes on the Assur Medical Catalogue with Comparison to the Nineveh Medical Encyclopaedia. In Steinert 2018c, pp. 89-120.
- Panayotov, S.V. (2018b) Magico-medical Plants and Incantations on Assyrian House Amulets. In Van Buylaere et al. 2018, pp. 192-222.
- Pardee, D. (1997) Alphabet. In E.M. Meyers ed., *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, volume 1. Oxford, pp. 75-79.
- Parpola, S. (1983) *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal: Part II, Commentary and Appendices*. Neukirchen-Vluyn.
- Parpola, S. (1993) *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10. Helsinki.
- Parpola, S. & K. Watanabe (1988) *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA 2. Helsinki.
- Pedersén, O. (1986) *Archives and Libraries in the City of Assur: a Survey of the Material from the German Excavation*, 2 volumi. Uppsala.
- Pedersén, O. (1998) *Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500-300 B.C.* Bethesda.
- Petersen, C.E. (1938) *The Doctor in French Drama 1700-1775*. New York.

- Pettinato, G. (1992) *La saga di Gilgamesh*, quarta edizione (Rusconi; Oscar grandi classici, prima edizione, Milano, 2004). Milano.
- Pettinato, G. (2005) *Mitologia assiro-babilonese*. Torino.
- Pezzulla, N. (2018) *I bambini nel Vicino Oriente Antico: un'analisi a partire dalle sepolture*, tesi di dottorato inedita, Università La Sapienza. Roma.
- Pientka-Hinz, R. (2009) Schlange. A. In Mesopotamien. *RLA*, 12, pp. 201-218.
- Piggott, S. (1940) A Trepanned Skull of the Beaker Period from Dorset and the Practice of Trepanning in Prehistoric Europe. *Proceedings of the Prehistoric Society (New Series)*, 6, pp. 112-132.
- Pittl, S. (2015) Some Considerations on the Disabled People in the Sumerian Myth of Enki and Ninmah. *Kaskal*, 12, pp. 467-484.
- Pizza, G. (2011) *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma.
- Polonsky, J. (2006) *The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise*. In Guinan et al. 2006, pp. 297-313.
- Pomeroy, S.B. (2002) *Spartan Women*. Oxford.
- Ponchia, S. (1996) *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*. Venezia.
- Porter, B.N. ed. (2009) *What is a God? Anthropomorphic and Non-anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2. Winona Lake.
- Postgate, J.N. (1992) *Early Mesopotamia*. London-New York.
- Potts, D.T. (1997) *Mesopotamian Civilization: the Material Foundations*. London.
- Potts, D.T. (2015) An Archaeological Meditation on Trepanation. In B. Holmes & K.-D. Fischer eds., *The Frontiers of Ancient Science. Essays in Honor of Heinrich von Staden*. Berlin-München-Boston, pp. 463-492.
- Powell, M.A. (1993) Drugs and Pharmaceuticals in Ancient Mesopotamia. In I. Jacob & W. Jacob eds., *The Healing Past. Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*. Leiden, pp. 47-68.
- Powell, M.A. (2003-2005) Obst und Gemüse (Fruits and Vegetables). A.I. Mesopotamien. *RLA*, 10, pp. 13-22.
- Preuss, J. (1911) *Biblisch-talmudische Medizin*. Berlin.
- Price-Williams, E.R. (1962) A Case-Study of Ideas concerning Disease among the Tiv. *Africa*, 32, pp. 123-131.
- Principe, S. (1993) *Le conoscenze anatomiche degli antichi Ebrei, il lessico anatomico e l'immagine dell'uomo nella Mišnah*. Torino.
- Pritchard, J.B. ed. (1969), *The Ancient Near East*. Princeton.
- Radner, K. (2005) *Die Macht des Names: Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, SANTAG 8. Wiesbaden.
- Radner, K. & R. Robson eds. (2011) *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford.
- Ramos, L. (2007) Ancient Disease and Trauma: A Case from Tell Mozan, Syria dating to 1600 BC. *American Journal of Physical Anthropology Supplement*, 44, p. 195.
- Rathbun, T.A. (1975) *A Study of the Physical Characteristics of the Ancient Inhabitants of Kish, Iraq*. Miami.
- Rathbun, T.A. (1984) Skeletal Pathology from the Paleolithic through the Metal Ages in Iran and Iraq. In M.N. Cohen & G.J. Armelagos eds., *Paleopathology at the Origins of Agriculture*. New York, pp. 137-167.

- Rathbun, T.A. & E.F. Mallin (1978) Skeletal Remains. In McG. Gibson et al. eds., *Excavations at Nippur. Twelfth season*, Oriental Institute Communications 23. Chicago, pp. 139-152.
- Reiner, E. (1958) *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, AfO Beiheft 11 (ristampa: Osnabrück, 1970). Graz.
- Reiner, E. (1982) Babylonian Birth Prognoses. *ZA*, 72, pp. 124-138.
- Reiner, E. (1986) Why Do You Cuss Me? *Proceedings of the American Philosophical Society*, 130, pp. 1-6.
- Reiner, E. (1995) *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia.
- Reynolds, E.H. & E. Rodin (2009) The Clinical Concept of Epilepsy. *Epilepsia*, 50, 3, pp. 2-7.
- Riddle, J.R. (1992) *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge-London.
- Riha, E. (1986) *Römisches Toilettgerät und medizinische Instrumente aus Augst und Kaiseraugst*, Forschungen in Augst 6. Augst.
- Riley, J.C. (2001) *Rising Life Expectancy: a Global History*. Cambridge.
- Ritter, E. (1968) Magical Expert (= *Āšipu*) and Physician (= *Asû*). Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine. In H. G. Güterbock & T. Jacobsen eds., *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*. Chicago, pp. 299-321.
- Ritter, E. & J.V. Kinnier Wilson (1980) Prescriptions for an Anxiety State: a Study of BAM 234. *AnSt*, 30, pp. 23-30.
- Riva, M.A et al. (2011) The Disease of the Moon: The Linguistic and Pathological Evolution of the English Term "Lunatic". *Journal of the History of the Neurosciences: Basic and Clinical Perspectives*, 20, 1, pp. 65-73.
- Roberts, C. (2002) Palaeopathology and Archaeology: the Current State of Play. In R. Arnott ed., *The Archaeology of Medicine. Papers given at a Session of the Annual Conference of the Theoretical Archaeology Group held at the University of Birmingham on 20 December 1998*, BAR International Series 1046. Oxford, pp. 1-20.
- Roberts, C. (2009) *Human Remains in Archaeology: a Handbook*. Cambridge.
- Robson, E. (2008) Mesopotamian Medicine and Religion: Current Debates, New Perspectives. *Religion Compass*, 2, 4, pp. 455-483.
- Rocca, J. (2003) *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Leiden-Boston.
- Rochberg, F. (2004) *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge.
- Rochberg, F. (2008) The Hellenistic Transmission of Babylonian Astral Sciences. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61, pp. 13-32.
- Rochberg, F. (2010) *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*. Leiden-Boston.
- Römer, W.P. (1978) Der Spassmacher im alten Zweistromland: Zum 'Sitz im Leben' altesopotamischer Texte. *Persica*, 7, pp. 43-68.
- Rosaldo, M. (1997) Verso un'antropologia del sé e dei sentimenti. In R.A. Shweder & R.A. LeVine eds., *Mente, Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, traduzione italiana di *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, 1984. Lecce, pp. 161-182.

- Roselli, A. (2000) Le cuisiniers-médecins dans la comédie moyenne. In J. Leclant & J. Jouanna eds., *Le théâtre grec antique: la comédie*. Paris, pp. 155-169.
- Rosner, F. (1977) *Medicine in the Bible and Talmud*. New York.
- Rosner, F. (1978) *Julius Preuss' Biblical and Talmudic Medicine*, traduzione inglese di Preuss 1911. New York-London.
- Roth, M.T. (1987) Age at Marriage and the Household: A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms. *Comparative Studies in Society and History*, 29, pp. 157-173.
- Roth, M.T. & P. Michalowski (1995), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, WAW 6. Atlanta.
- Rubenstein, J.L. (2003) The Thematization of Dialects in Bavli Aggadah. *Journal of Jewish Studies*, 54, pp. 71-84.
- Rubio, G. (2007) Sumerian Morphology. In A.S. Kaye ed., *Morphologies of Asia and Africa*, volume 2. Winona Lake, pp. 1327-1379.
- Rutz, M.T. (2011) Threads for Esagil-kīn-apli. The Medical Diagnostic-Prognostic Series in Middle Babylonian Nippur. *ZA*, 101, pp. 294-308.
- Rütten, T. (2006) Ludwig Edelstein at the Crossroads of 1933. On the Inseparability of Life, Work, and their Reverberations. *Early Science and Medicine*, 11, pp. 50-99.
- Sachs, A. (1952) Babylonian Horoscopes. *JCS*, 6, 2, pp. 49-75.
- Saggs, H.W.F. (2001) *The Nimrud Letters, 1952*, CTN 5. London.
- Salin, S. (2010) Una nota sui casi di *bu šānu*. *NABU*, 2010, 1, n. 14, pp. 14-15.
- Salin, S. (2014) *Le espressioni della sofferenza individuale nei testi assiro-babilonesi*, tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Verona. Verona.
- Salin, S. (2015) When Disease 'Touches', 'Hits', or 'Seizes' in Assyro-Babylonian Medicine. *Kaskal*, 12, pp. 319-336.
- Salin, S. (2017) 'Stinging Pain' in Assyro-Babylonian Medical Texts: Some Considerations. *JMC*, 29, pp. 35-48.
- Salin, S. (in stampa a) Anti-witchcraft Rituals against Depression in Assyro-Babylonian Therapeutic Texts. In A. Mastrocinque, M. Scapini & J. Sanzo eds., *Atti del Convegno "La Magia nel Mondo Antico. Nuove Prospettive"*, Merano.
- Salin, S. (in stampa b) Anti-witchcraft Rituals in the Assyro-Babylonian Medical Texts: An Overview. In P. Cotticelli & V. Sadovski eds., *The Ritual Sphere*, Wien.
- Salin, S. (in stampa c) The Akkadian *libbu* and Concepts related to the Centre of the Body. In A. Panaino et al. eds., *Linguistic Studies of Iranian and Indo-European Languages. Proceedings of the Symposium in memoriam Xavier Tremblay (1971-2011), organized by the Institute of Iranian Studies of the Austrian Academy of Sciences, the Vienna Linguistic Society, and the University of Bologna, Vienna, 15.-16. November 2012*. Wien.
- Saporetti, C. (1990) *Etana*. Palermo.
- Saporetti, C. (1993) *Abolire le nascite: il problema nella Mesopotamia antica*. Roma.
- Saporetti, C. (2008) Giurisprudenza medioassira. In M. Liverani & C. Mora eds., *I diritti del mondo cuneiforme (Mesopotamia e regioni adiacenti ca. 2500-500 a.C.)*. Pavia, pp. 457-472.
- Scarry, E. (1990) *La sofferenza del corpo* (traduzione italiana di *The Body in Pain. The Making and the Unmaking of the World*, New York, 1985). Bologna.
- Scheffer, I.E. (2017) ILAE classification of the epilepsies: Position paper of the ILAE Commission for Classification and Terminology. *Epilepsia*, 58, pp. 512-521.

- Schiefsky, M.J. (2005) *Hippocrates "On Ancient Medicine", translated with Introduction and Commentary*. Leiden-Boston.
- Schironi, F. (2012) Greek Commentaries. *Dead Sea Discoveries*, 19, pp. 399-441.
- Schmidtchen, E. (2018) Esagil-kīn-apli's Catalogue of *Sakikkū* and *Alamdimmū*. In Steinert 2018c, pp. 137-157.
- Schuster-Brandis, A. (2008) *Steine als Schutz-und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, AOAT 46. Münster.
- Schutkowski, H. (2012) Technical Note: Light Stable Isotope Analysis of Human Remains from Nemrik 9, Iraq. *Bioarchaeology of the Near East*, 6, pp. 53-59.
- Schwemer, D. (2007) *Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden.
- Schwemer, D. (2010) Empowering the Patient: The Opening Section of the Ritual *Maqlū*. In Y. Cohen, A. Gilan & J.L. Miller eds., *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer*. Wiesbaden, pp. 311-339.
- Schwemer, D. (2015) The Ancient Near East. In D.J. Collins ed., *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West From Antiquity to the Present*. Cambridge, pp. 17-51.
- Schwemer, D. (2017) *The Anti-witchcraft Ritual Maqlū. The Cuneiform Sources of a Magic Ceremony from Ancient Mesopotamia*. Wiesbaden.
- Scurlock, J.A. (1991) Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia. *Incognita*, 2, pp. 137-185.
- Scurlock, J.A. (1995) Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought. In J.M. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, volume 3. New York, pp. 1883-1893.
- Scurlock, J.A. (1999a) Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: a Tale of Two Healing Professions. In Abusch & van der Toorn 1999, pp. 69-79.
- Scurlock, J.A. (1999b) The Status of Women in Ancient Mesopotamia. In P.V. Cannistraro & J.J. Reich eds., *The Western Perspective. A History of Civilization in the West*. Harcourt, pp. 62-64.
- Scurlock, J.A. (2002) Some Thoughts on Ancient Mesopotamian Magic and Religion. *BiOr*, 59, pp. 468-482.
- Scurlock, J.A. (2003) From Esagil-kin-apli to Hippocrates. *JMC*, 3, pp. 10-30.
- Scurlock, J.A. (2006a) Ancient Mesopotamian Medicine. In D. Snell ed., *A Companion to the Ancient Near East*. Malden-Oxford, pp. 302-315.
- Scurlock, J.A. (2006b) *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, AMD 3. Leiden-Boston.
- Scurlock, J.A. (2006c) Whatever Possessed Them? Progress and Regress in the History of Medicine. *JMC*, 7, pp. 11-17.
- Scurlock, J.A. (2104) *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, WAW 36. Atlanta.
- Scurlock, J.A. & F. Al-Rawi (2006) A Weakness for Hellenism. In Guinan et al. 2006, pp. 357-383.
- Scurlock, J.A. & B.R. Andersen (2005) *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*. Urbana-Chicago.

- Scurlock, J.A. & D. Stephens (2007) A Ringing Endorsement for Assyro-Babylonian Medicine: the Diagnosis and Treatment of Tinnitus in 1st Millenium BCE Mesopotamia. *Audiological Medicine*, 6, 1, pp. 4-15.
- Sefati, Y. (1998) *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Jerusalem.
- Selz, G.J. (2011) Remarks on the Empirical Foundation and Scholastic Traditions of Early Mesopotamian Acquisition of Knowledge. In Selz & Wagensonner 2011, pp. 49-70.
- Selz, G.J. & K. Wagensonner eds. (2011), *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies*. Münster.
- Şenyürek, M. (1958) A Case of Trepanation among the Inhabitants of the Assyrian Trading Colony at Kültepe. *Anatolia*, 3, pp. 51-52.
- Shaked, S. (1995) "Peace be Upon You, Exalted Angels": on Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls. *Jewish Studies Quarterly*, 2, pp. 197-219.
- Sigerist, H.E. (1951) *A History of Medicine. Volume I: Primitive and Archaic Medicine*. New York.
- Sibbing Plantholt, I. (2014) A New Look at the Kassite Medical Letters, and an Edition of Šumu-libši Letter N 969. *ZA*, 104, pp. 171-181.
- Sillen, A. & P. Smith (1984) Weaning Patterns are Reflected in Strontium-Calcium Ratios of Juvenile Skeletons. *Journal of Archaeological Science*, 11, pp. 237-245.
- Singer, I. & H.A. Hoffner eds. (2002), *Hittite Prayers*, WAW 11. Atlanta.
- Smith, P. (1982) The Physical Characteristics and Biological Affinities of the MB I Skeletal Remains from Jebel Qa'aqir. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 245, pp. 65-73.
- Smith, P. & B. Peretz (1986) Hypoplasia and Health Status: a Comparison of two Lifestyles. *Human Evolution*, 1, 6, pp. 535-544.
- Smith, W.D. (1979) *The Hippocratic Tradition*. Ithaca-London. (disponibile online a <http://www.biusante.parisdescartes.fr/ressources/pdf/medicina-hippo2.pdf>, seconda ed. elettronica rivista, 2002; ultimo accesso: luglio 2018]).
- Sohn, P. (1996) *Die Medizin des Zādsparam, Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagihā ī Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts*. Wiesbaden.
- Sokoloff, M. (2002) *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat Gan-Baltimore-London.
- Sołtysiak, A. (2002) Human Remains from Tell Ashara - Terqa. Seasons 1999-2001. A Preliminary Report. *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, 90, 2, pp. 591-594.
- Sołtysiak, A. (2007) Preliminary Report on Human Remains from Tell Ashara - Terqa. Seasons 2003-2004. *Athenaeum. Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, 95, 1, pp. 435-439.
- Sołtysiak, A. (2013) Paleopathology in Mesopotamia. A Short Overview. *Światowit*, 10, pp. 91-108.
- Sołtysiak, A. & R. Koliński (2012) Preliminary Report on Human Remains from Tell Arbid, sector P. Excavation seasons 2008-2010. *Światowit*, 9, pp. 49-66.
- Spigelman, M. & E. Lemma (1993) The Use of the Polymerase Chain Reaction (PCR) to detect Mycobacterium tuberculosis in Ancient Skeletons. *International Journal of Osteoarchaeology*, 3, pp. 137-143.

- Squillace, G. (2013) Erofilo ed Erasistrato e il recupero di testi medici per la Biblioteca di Alessandria. In M. Berti & V. Costa eds., *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria*. Tivoli, pp. 155-178.
- Stadhouders, H. (2011) The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu*. An Edition. *JMC*, 18, pp. 3-51.
- Stadhouders, H. (2012) The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu*. A Translation. *JMC*, 19, pp. 1-20.
- Starr, I. (1990) *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*, SAA 4. Helsinki.
- Steinert, U. (2012) K. 263+10934: A Tablet with Recipes Against the Abnormal Flow of a Woman's Blood. *Sudhoffs Archiv*, 96, 1, pp. 64-94 (disponibile online all'indirizzo: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3636454>; ultimo accesso: aprile 2013).
- Steinert, U. (2013) Fluids, Rivers, and Vessels: Metaphors and Body Concepts in Mesopotamian Gynaecological Texts. *JMC*, 22, pp. 1-23.
- Steinert, U. (2014a) I smell a rat! Fumigation in Mesopotamian and Hippocratic Recipes for Women's Ailments – Part 1. *The Recipes Project* (<http://recipes.hypotheses.org>), 11 luglio 2014 (ultimo accesso: 12-06-2015).
- Steinert, U. (2014b) I smell a rat! Fumigation in Mesopotamian and Hippocratic Recipes for Women's Ailments – Part 2. *The Recipes Project* (<http://recipes.hypotheses.org>), 13 luglio 2014 (ultimo accesso: 12-06-2015).
- Steinert, U. (2015) 'Tested' Remedies in Mesopotamian Medical Texts. In Johnson 2015, pp. 103-145.
- Steinert, U. (2017a) Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts. In Wee 2017, pp. 275-357.
- Steinert, U. (2017b) Cows, Women and Wombs: Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East. In D. Kertai & O. Nieuwenhuyse eds., *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.A.M. Wiggermann*. Münster, pp. 205-258.
- Steinert, U. (2018a) Catalogues, Texts, and Specialists: some Thoughts on the Aššur Medical Catalogue, Mesopotamian Medical Texts and Healing Professions. In Steinert 2018c, pp. 158-200.
- Steinert, U. (2018b) Catalogues, Texts, and Specialists: Some Thoughts on the Aššur Medical Catalogue and Mesopotamian Healing Professions. In Van Buylaere et al. 2018, pp. 48-132.
- Steinert, U. ed. (2018c). *Assyrian and Babylonian Scholarly Texts and Catalogues*. Boston-Berlin.
- Steinert, U. et al. (2018) The Assur Medical Catalogue (AMC). In Steinert 2018c, pp. 203-291.
- Steinert, U. & P. Paoletti (2016) Uterus. *RIA*, 14, 7-8, pp. 513-516.
- Sternitzke, K. (2008) Kat. 439-454. In J. Marzahn & G. Schauerte eds., *Babylon. Mythos & Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin*. München, pp. 425-427.
- Sternitzke, K. (2012) Spatel, Sonde und Skalpelli. Medizinische Instrumente im Archäologischen Befund. In H. Baker, K. Kaniuth & A. Otto eds., *Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf*, AOAT 397. Münster, pp. 649-666.

- Stieglitz, R.R. (1981) A Physician's Equipment List from Ugarit. *JCS*, 33, pp. 52-55.
- Stol, M. (1986) Blindness and Night Blindness in Akkadian. *JNES*, 45, pp. 295-299.
- Stol, M. (1989) Old Babylonian Ophthalmology. In M. Lebeau & Ph. Talon eds., *Reflets des deux fleuves: Volume de mélanges offerts à André Finet*, Akkadica Supplementum 6. Leuven, pp. 163-166.
- Stol, M. (1991-1992) Diagnosis and Therapy in Babylonian Medicine. *JEOL*, 32, pp. 42-65.
- Stol, M. (1993) *Epilepsy in Babylonia*, CM 2. Groningen.
- Stol, M. (1995) Private Life in Ancient Mesopotamia. In J.M. Sasson ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, volume 1. New York, pp. 485-501.
- Stol, M. (2000) *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean Setting*, CM 14, Groningen.
- Stol, M. (2003-2005) Pflanzenkunde. *RIA*, 10, pp. 501-504.
- Stol, M. (2004) An Assyriologist Reads Hippocrates. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 63-78.
- Stol, M. (2007a) Fevers in Babylonia. In Finkel & Geller 2007, pp. 1-39.
- Stol, M. (2007b) Remarks on some Sumerograms and Akkadian Words. In E. Reiner et al. eds., *Studies Presented to Robert D. Biggs*. Chicago, pp. 233-242.
- Stol, M. (2009a) 'To be Ill' in Akkadian: the Verb *salā'u* and the Substantive *sili'tu*. In Attia & Buisson 2009, 29-46.
- Stol, M. (2009b) Insanity in Babylonian Sources. *JMC*, 13, pp. 1-12.
- Stol, M. (2016) *Women in the Ancient Near East*. Boston-Berlin.
- Strack, H.L. & G. Stemberger (1982) *Einleitung in Talmud und Midrasch*. Settima edizione. München.
- Sullivan, R. (1998) Proto-Surgery in Ancient Egypt. *Acta Medica (Hradec Králové)*, 41, 3, pp. 109-120.
- Tambiah, S.J. (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge.
- Tavernier, J. (2008) KADP 36: Inventory, Plant List or Scribal Exercise. In R.D. Biggs, J. Myers & M. Roth eds., *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale, Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, SAOC 62. Chicago, pp. 191-202.
- Taylor, G.M. et al. (1996) DNA from *Mycobacterium tuberculosis* identified in Mediaeval Human Skeletal Remains using Polymerase Chain Reaction. *Journal of Archaeological Science*, 23, pp. 789-798.
- Temkin, O. (1934) Galen's "Advice for an Epileptic Boy". *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 2, 3, pp. 179-189.
- Temkin, O. (1994) *The Fallen Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*. Baltimore.
- Thillaud, P.L. (2006) Première approche d'une paléopathologie du Proche-Orient ancien. In Battini & Villard 2006, pp. 121-137.
- Thomas, R. (2004) Greek Medicine and Babylonian Wisdom: Circulation of Knowledge and Channels of Transmission in the Archaic and Classical Periods. In Horstmanshoff & Stol 2004, pp. 175-185.
- Thompson, C.J.S. (1938) The evolution and development of surgical instruments. IV. The trepan. *British Journal of Surgery*, 25, pp. 726-734.

- Todman, D. (2008) Epilepsy in the Graeco-Roman World: Hippocratic Medicine and Asklepian Temple Medicine Compared. *Journal of the History of the Neurosciences*, 17, pp. 435-441.
- Tremouille, M.-C. (2004) I testi ittiti di medicina. *Res Antiquae*, 1, pp. 205-225.
- Tsekourakis, D. (1991-1993) Plato's "Phaedrus" and the Holistic Viewpoint in Hippocrates' Therapeutics. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 38, pp. 162-173.
- Tsukimoto, A. (1999) By the Hand of Madi-Dagan, the Scribe and Apkallu-Priest – A Medical Text from the Middle Euphrates Region. In Watanabe 1999, pp. 187-200.
- Vallois, H.V. & D. Ferembach (1962) Les restes humains de Ras Shamra et de Minet el-Beida: étude anthropologique. In C.F.A. Schaeffer ed., *Ugaritica IV. Découvertes des XVIII^e et XIX^e campagnes, 1954-1955. Fondements préhistoriques d'Ugarit et nouveaux sondages, études anthropologiques, poteries grecques et monnaies islamiques de Ras Shamra et environ*. Paris, pp. 565-622.
- Van Binsbergen, W. & F.A.M. Wiggermann (1999) Magic in History: A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia. In Abusch & Van der Toorn 1999, pp. 3-34.
- Van Buylaere, G. et al. eds. (2018) *Sources of Evil. Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*. Leiden-Boston.
- Van der Eijk, Ph.J. (1990) The 'Theology' of the Hippocratic Treatise On the Sacred Disease. *Apeiron*, 23, pp. 87-119.
- Van der Eijk, Ph.J. (1991) 'Airs, Waters, Places' and 'on the Sacred Disease': Two Different Religiosities? *Hermes*, 119, pp. 168-176.
- Van der Eijk, Ph.J. (2000) *Diocles of Carystus, a Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. Leiden-Boston-Köln.
- Van der Eijk, Ph.J. (2005) *Medicine, Philosophy, Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge.
- Van der Eijk, Ph.J. (in stampa) Medicine in Early and Classical Greece. In A. Jones & L. Taub eds., *The Cambridge History of Science, I. Ancient Science*. Cambridge.
- Van der Spek, R.J. (2003) Darius III, Alexander the Great and Babylonian Scholarship. In W. Henkelman & A. Kuhrt eds., *A Persian Perspective: Essays in memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg*. Leiden, pp. 289-346.
- Van der Toorn, K. (1985) *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*. Assen-Maastricht.
- Van der Toorn, K. (1989) La pureté rituelle au Proche-Orient ancien. *Revue de l'histoire des religions*, 206, 4, pp. 339-356.
- Van der Toorn, K. (1994) *From her Cradle to her Grave. The Role of Religion in the life of the Israelite and the Babylonian Woman*. Sheffield.
- Van der Toorn, K. (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden-New York-Köln.
- Vanzan, A. & F. Paladin (1992) Epilepsy and Persian Culture: An Overview. *Epilepsia*, 33, pp. 1057-1064.
- Veenhof, K.R. (2003) Old Assyrian Period. In R. Westbrook ed., *A History of Ancient Near Eastern Law*, volume 1. Leiden, pp. 431-484.
- Vegetti, M. (1995) *La medicina in Platone*. Venezia.
- Veldhuis, N. (1991) *A Cow of Šîn*, Library of Oriental Texts 2. Groningen.

- Veldhuis, N. (1993) The Fly, the Worm and the Chain. Old Babylonian Chain Incantations. *OLP*, 24, pp. 41-64.
- Veldhuis, N. (2013) *History of the Cuneiform Lexical Tradition*. Münster.
- Veltri, G. (1997) *Magie und Halachah*. Tübingen.
- Verderame, L. (2012) A Bibliography of Ancient Mesopotamian Medicine. *JMC*, 20, pp. 1-42.
- Verderame, L. (2013) Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals". In L. Verderame & C. Ambos eds., *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: Rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma*, Rivista degli Studi Orientali Nuova Serie 86. Pisa-Roma, pp. 1-23.
- Verderame, L. (2016) *Letterature dell'antica Mesopotamia*. Firenze.
- Vogt, S. (1999) *Aristoteles Physiognomonica*. Berlin.
- Volk, K. (1999) Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte. *OrNS*, 98, pp. 1-30.
- Volk, K. (2004) Vom Dunkel in Helligkeit: Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien. In V. Dasen ed., *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*. Freiburg-Göttingen, pp. 71-92.
- Von Staden, H. (1992a) Lexicography in the Third Century B.C.: Bacchius of Tanagra, Erotian, and Hippocrates. In J.J. López Férez ed., *Tratados Hipocráticos*. Madrid, pp. 549-569.
- Von Staden, H. (1992b) The Discovery of the Body: Human Dissection and its Cultural Contexts in Ancient Greece. *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 65, pp. 223-241.
- Von Staden, H. (1998) *Herophilus, the Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge.
- Von Weiher, E. (1993) *Spätbabylonische Texte aus Uruk IV (= SpTU IV)*. Mainz am Rhein.
- Von Weiher, E. (2000a) Medizin im Alten Orient. In Karenberg & Leitz 2000, pp. 3-16.
- Von Weiher, E. (2000b) Seuchen und Pest im Alten Orient. In Karenberg & Leitz 2000, pp. 47-54.
- Waetzoldt, H. (1995) DUB.NAGAR in Ebla: «Meißel, Stemmeisen, Beitel», nicht «Hammer». *NABU*, 1995, 4, n. 117, pp. 102-104.
- Wahl, J. (1986) Anthropologische Untersuchung der Skelettfunde. In W. Orthmann, H. Klein & F. Lüth eds., *Tell Chuēra in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die 9. und 10. Grabungskampagne 1982-1983*. Berlin, pp. 65-80.
- Walker, C.B.F. (1980) Some Mesopotamian Inscribed Vessels. *Iraq*, 42, pp. 84-86.
- Walker, C.B.F. & M. Dick (2001) *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mīs pī Ritual*, SAALT 1. Helsinki.
- Warner, M. (2008) Rapunzel, Parsley & Pregnancy. *The New York Review of Books* (www.nybook.com), 17 luglio 2008 (ultimo accesso: 24-03-2018).
- Watanabe, K. ed. (1999), *Priest and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East "The City and its Life", held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996*. Heidelberg.

- Wee, J.Z. ed. (2017) *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*. Leiden-Boston.
- Weidner, E. (1954-1956) Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. *AfO*, 17, pp. 257-293.
- Weissenrieder, A. (2016) "It Proceeded from the Entrance of a Demon into the Man". Epileptic Seizures in Ancient Medical Texts and the New Testament. In G. Etzel-müller & C. Tewes eds., *Embodiment in Evolution and Culture*. Tübingen, pp. 265-282.
- Wells, J.C.K. (2017) "The New "Obstetrical Dilemma": Stunting, Obesity and the Risk of Obstructed Labour. *The Anatomical Record*, 300, pp. 716-731.
- West, M.L. (1997) *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.
- Westendorf, W. (1999) *Handbuch der altägyptischen Medizin*. Leiden-Boston-Köln.
- Whiting, R.M. (1985) An Old Babylonian Incantation from Tell Asmar. *ZA*, 75, pp. 179-187.
- Wickkiser, B.L. (2008) *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult*. Baltimore.
- Wiggermann, F.A.M. (2000) Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile. In Stol 2000, pp. 217-249.
- Wilhelm, G. (1982) *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter* (trad. ingl.: *The Hurrians*, London, 1989). Darmstadt.
- Wilhelm, G. (1994) *Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache*. Wiesbaden.
- Wilkinson, T.J. (2012) Introduction to Geography, Climate, Topography, and Hydrology. In D.T. Potts ed., *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, volume 1. Chichester, pp. 3-26.
- Wittwer-Backofen, U. (1983) Einige neubabylonische Skelette aus Uruk. *BaM*, 14, pp. 71-94.
- Wolska, W. (1994) Zwei Fälle von Trepanation aus der altbabylonischen Zeit Syriens. *MDOG*, 126, pp. 37-50.
- Worthington, M. (2003) A Discussion of Aspects of the UGU Series. *JMC*, 2, pp. 2-13.
- Worthington, M. (2005) Edition of UGU 1 (=BAM 480 etc.). *JMC*, 5, pp. 6-43.
- Worthington, M. (2009) Some Notes on Medical Information outside the Medical Corpora. In Attia & Buisson 2009, pp. 47-78.
- Wu, Y. (2001) Rabies and Rabid Dogs in Sumerian and Akkadian Literature. *JAOS*, 121, pp. 32-43.
- Yearsley, M. (1933) *Doctors in Elizabethan Drama*. London.
- York, G.K., & D.A. Steinberg (2001) The Sacred Disease of Cambyes II. *Archives of Neurology*, 58, 10, pp. 1702-1704.
- York, H. & B.L. Schlossman (1981) She shall be called a Woman: Ancient Near Eastern Sources of Imagery. *Woman's Art Journal*, 2, 2, pp. 37-41.
- Zias, J. (1982) Three Trephinated Skulls from Jericho. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 246, pp. 55-58.
- Zias, J. (1989) Lust and Leprosy: Confusion or Correlation? *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 275, pp. 27-31.
- Zias, J. (1991) Current Archaeological Research in Israel: Death and Disease in Ancient

- Israel. *The Biblical Archaeologist*, 54, pp. 146-59.
- Ziegelmayer, G. (1981) Anthropologische Auswertung des Skelettmaterials. In B. Hrouda ed., *Isin-Išān Bahrīyāt II: Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1975-1978*. München, pp. 103-129.
- Ziegelmayer, G. (1987) Die menschlichen Skelettreste 1983-1984 (7.-8. Kampagne). In B. Hrouda ed., *Isin - Išān Bahriyat III. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1983-1984*. München, pp. 121-136.
- Ziegler, N. (1999) *Le Harem de Zimrī-līm: la population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5. Paris.
- Zink, A. et al. (2001) PCR Amplification of *Plasmodium* DNA in Ancient Human Remains. *Ancient Biomolecules*, 3, p. 293.
- Zisa, G. (2012) Sofferenza, malessere e disgrazia. Metafore del dolore e senso del male nell'opera paleo-babilonese 'Un uomo e il suo dio': un approccio interdisciplinare. *Historiae*, 9, pp. 1-30.
- Zisa, G. (2018) *Niš Libbi Therapies. The Loss of the Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia*, tesi di dottorato inedita, Ludwig-Maximilians-Universität. München.
- Zsolnay, I. (2010) Ištar, "Goddess of War, Pacifier of Kings": An Analysis of Ištar's Martial Role in the Maledictory Sections of the Assyrian Royal Inscriptions. In L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko eds., *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 1, Part 1*. Winona Lake, pp. 389-402.
- Zucconi, L.M. (2007) Mesopotamian Healers as Diviners. *JMC*, 10, pp. 19-33.
- Zysk, K.G. (2016) *The Indian System of Human Marks*, 2 volumi. Leiden.





TAVOLE





Fales (pp. 3-78)

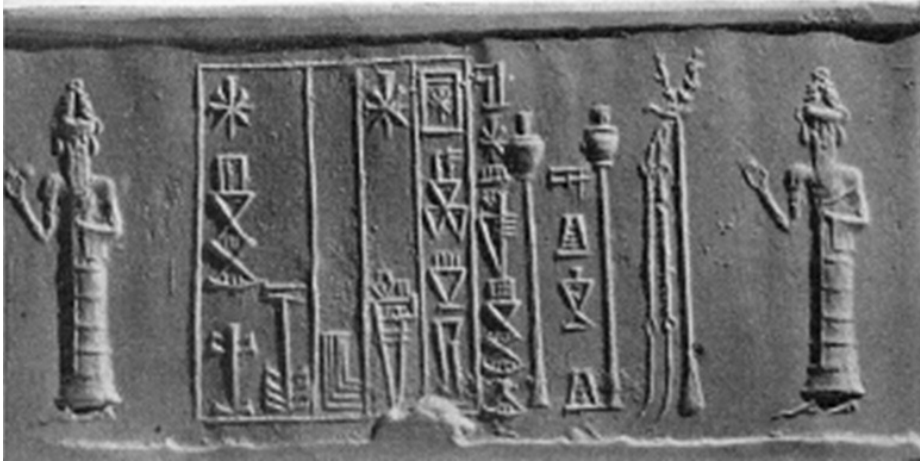


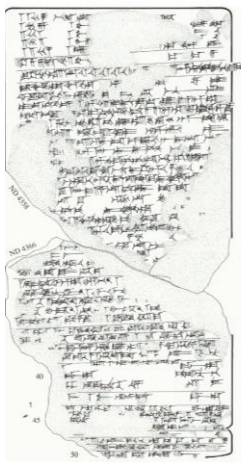
Fig. 1 – Sigillo di un *asû*, di nome Ur-lugal-eden-na. Periodo della III dinastia di Ur (ca. 2000 a.C.). Da Drehem, antica Lagash.



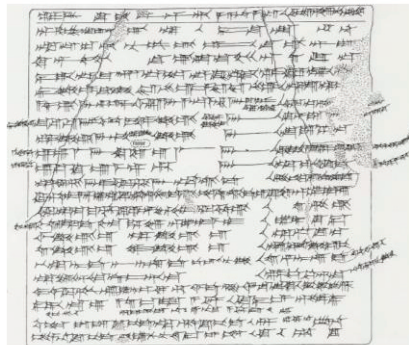
Fig. 3 – Modello di fegato ovino in argilla (BM 50494), con indicazione in cuneiforme delle parti anatomiche più rilevanti, divise tra “destra” e “sinistra”, per fini di divinazione epatoscopica (estispicina). Babilonia, metà I millennio a.C.

Fig. 2 – La dea Gula con il suo simbolo, il cane: dalla stele di confine (*kudurru*) del re babilonese Nabû-mukin-apli, 978-943 a.C., da Abu Habba, l'antica Sippar. Conservata al British Museum.

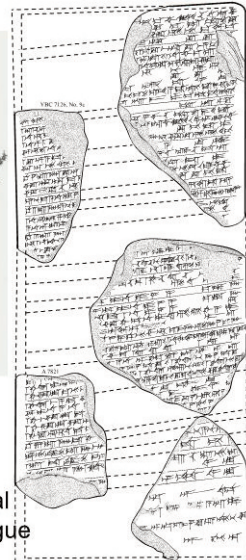
Geller (pp. 79-110)



Nimrud omen
Catalogue
(Esagil-kin-apli)



Assur incantation catalogue
(Esagil-kin-apli)



Assur
Medical
catalogue

Fig. 4 – Tre tipi di cataloghi medici assiro-babilonesi.

Del Fabbro (pp. 111-125)



Fig. 5 – Strumenti medici da Babilonia (Heessel 2008: fig. 302).

Fig. 6 – Impronta di sigillo cilindrico che rappresenta un rituale esorcistico eseguito all'interno di una capanna, con una donna che regge un vaso per fumigazione sopra al letto dove giace il paziente; c. 900-700 a.C. (Collon 1987: 173, nr. 803).

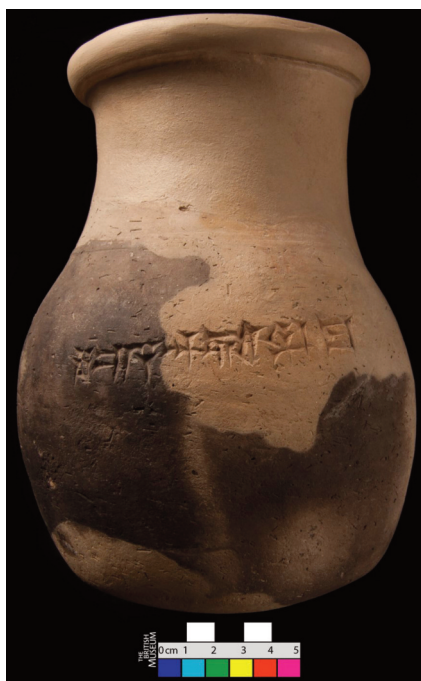


Fig. 7 – Vaso per fumigazione. Nell'iscrizione cuneiforme si specifica che i fumiganti contenuti nel vaso servivano contro l'epilessia. BM 92340 (CDLI P452091).

Fig. 8 – Scanalature con spigoli vivi sui denti anteriori di un probabile filatore da Abu Hureyra, periodo Neolitico (Molleson 2007: fig. 2).

Fig. 9 – Le faccette accessorie sui primi metatarsi di un individuo maschio da Qatna suggeriscono che egli praticava frequenti movimenti da una posizione accovacciata ad una eretta, con carichi pesanti trasportati sulla schiena o sopra la testa (Canci 2003: 203, fig. 1D).

Del Fabbro (pp. 111-125)

Fig. 10 – Caso di trapanazione cranica da Ebla. La completa guarigione dei margini è indicata dalla deposizione di osso neoformato (Mogliazza 2009: 189, fig. 3).

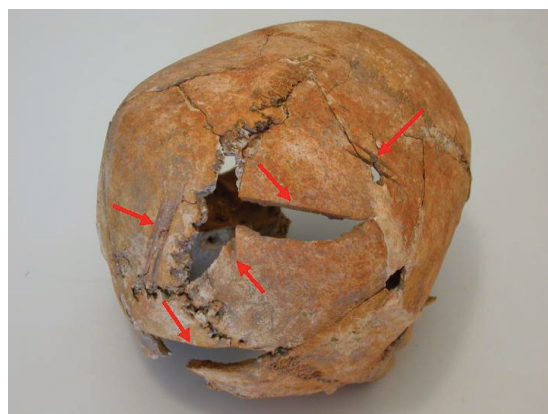


Fig. 11 – Caso di trapanazione cranica da Qatna. Le incisioni sulla volta cranica sono connesse all'intervento di trapanazione (www.qatna.org/foto/album-it/slides/12-fig2.html).

Minen (pp. 167-203)



Fig. 12 – Statuetta di una “dea madre” seduta, argilla, 6500 a.C. ca. Rinvenuta a Çatal Hüyük e conservata al Museo di Ankara (Bahrani 2001: 46, pl. 1).

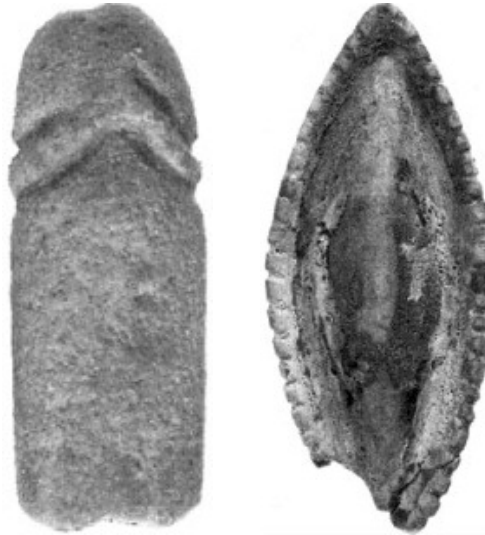


Fig. 13 – Ex-voto a forma di pene, I millennio a.C. Rinvenuto nel tempio di Ištar ad Aššur e conservato al Vorderasiatisches Museum di Berlino (Leick 1994: 140, pl. 1).

Fig. 14 – Ex-voto a forma di vulva, I millennio a.C. Rinvenuto nel tempio di Ištar ad Aššur e conservato al Vorderasiatisches Museum di Berlino (Leick 1994: 140, pl. 2).



Figg. 15-16 – Modellino di un letto raffigurante una coppia nell'atto amoroso (visto di profilo e dall'alto), argilla bianca, prima metà del II millennio. Provenienza sconosciuta. Conservato al Musée du Louvre (Leick 1994: 144, pl. 9; Bahrani 2001: 85, pl. 18).

Minen (pp. 167-203)



Fig. 17 – Rilievo raffigurante una coppia in intimità nel letto, terracotta, prima metà del II millennio. Rinvenuto a Susa e conservato al Musée du Louvre (Leick 1994: 145, pl. 10).



Fig. 18 – Placca raffigurante un rapporto sessuale (forse in una locanda?) dove la donna beve birra con una lunga cannuccia, terracotta, 2000 a.C. ca. Rinvenuta a Girsu / Telloh e conservata al Musée du Louvre (Bahrani 2001: 52, pl. 3).

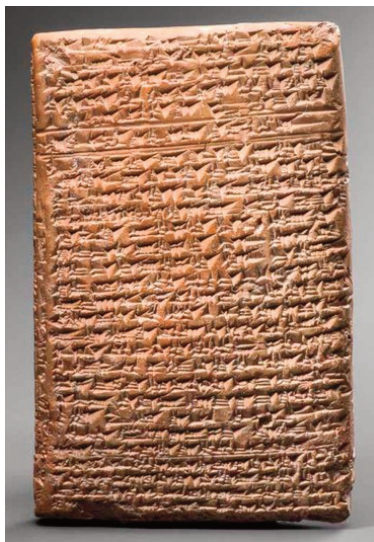


Fig. 19 – *Verso* di una tavoletta medio-assira di interesse ginecologico, argilla, periodo medio-assiro. Provenienza sconosciuta. Conservata presso la Collezione Giancarlo Ligabue, Venezia (Fales & Del Fabbro 2017: 238, fig. 184).

Pezzulla (pp. 205-219)



Fig. 20 – Una statuetta in bronzo raffigurante un *kûbu* nel grembo materno, nel suo stadio avanzato di sviluppo. Larsa, Cincinnati Art Museum (Stol 2000: 30, fig. 1).



Fig. 21 – Donna babilonese con bambino. Dettaglio da un bassorilievo del Palazzo di Sud-Ovest, Ninive, 630-620 a.C. British Museum (Bahrani 2001: 129, tav. 29).

Fales (pp. 267-299)



Fig. 22 – Un esemplare della XXVI tavoletta di *Sakikkû*, dedicata all'epilessia (BM 47753, *Recto*) (Kinnier Wilson & Reynolds 1990: 186).



Fig. 23 – Raffaello Sanzio, *La trasfigurazione* (ca. 1518-1520, Musei Vaticani, Roma). Il ragazzo epilettico è raffigurato in basso a destra.







Finito di stampare nel mese di novembre 2018 presso
Universal Book srl
Contrada Cutura, n. 236
87036 Rende (CS)